مفتتح

الرغبة الملتبسة للكتابة

«كان أبو حيان قد أحرق كتبه فى آخر عمره لقلة جدواها، وضنا بها على من لا يعرف قدرها بعد موته». جملة مفزعة، مخيفة، باعثة على الدهشة والحيرة والأسى والإحباط فى آن، وردت فى ترجمة أبى حيان التوحيدى (على بن محمد بن العباس) ضمن التراجم التى يحتويها كتاب ياقوت الحموى «معجم الأدباء» أو «إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب». توقفت عينى طويلاً عند هذه الجملة قبل أن تعبرها إلى غيرها، وتسمرت إزاءها كما لو كانت تفتش بين أحرف الكلمات، أو وراءها، عن الأسباب التى تؤدى إلى هوان الكاتب على عصره إلى الدرجة التى تدفعه إلى قرارة اليأس من هذا العصر، فيقترف فعل الانتحار الرمزى، ويقوم بتدمير أعز ما يملك، ملقياً به إلى النار، احتجاجاً على عصره الكريه الذى دفع به إلى قلب الظلمة وهوة اليأس.

أعرف حالات متعددة فى تراثنا العربى، سابقة ولاحقة على أبى حيان، اقترنت بإحراق الكتب. ولكن فعل الإحراق فى هذه الحالات كانت تمارسه مجموعات قمعية، متعصبة، لم تعرف معنى التسامح أو الحوار، فأحرقت كتب المخالفين لها باسم الدين الذى هو منها براء، أو باسم التأويل السياسى الذى لا يحتمل وجود المخالفين له. ومثال ذلك ما قام به أولئك الذين شاركوا المنصور ابن أبى عامر فى جريمة إحراق كتب الفلسفة، أو أولئك الذين ألقوا بكتاب الإمام الغزالى «إحياء علوم الدين» إلى كومة النيران. وقد روى الذهبى أن الخليفة الأندلسى أبا يوسف المنصور، عقب نقمته على ابن رشد ونكبته إياه، كتب إلى البلاد يأمر الناس بإحراق الكتب، سوى كتب الطب والحساب والمواقيت، أى الكتب الضرورية للمعيشة الاجتماعية لاكتب الأفكار أو التأويل أو التفلسف. أضف إلى ذلك ما قام به متعصبو الحنابلة الذين أحرقوا كتب الأوائل التى كانت عند عبدالسلام بن عبدالوهاب الملقب بركن الدين، حفيد المتصوف الحنبلى الكبير عبدالقادر الجيلانى، وإحراق الخليفة المستنجد كتب أحد القضاة التابعين له لما بلغه من أن فيها كتباً لابن سينا وإخوان الصفا وأشباههم. وهناك أمثلة أخرى متعددة تمتلئ بها كتب التراث، وتكثر فى فترات تصاعد الصراع السياسى الاجتماعى الذى يتقنع بقناع التأويل الدينى أو يتسلح به، تبريراً للتعصب وإلغاء لحق الاختلاف.

ولكن ما أبعد الفارق بين أن توجد فئة باغية، متعصبة، تضيّق الخناق على المبدع، أو المفكر، وتلقى بإبداعه أو ثمرة فكره إلى النيران، خشية أن ينتشر هذا الإبداع أو ذلك الفكر بين العقول المتطلعة إليه والقلوب المتلهفة عليه، وبين أن يدفع اليأس من العصر ومن البشر جميعاً بالمبدع أو المفكر إلى أن يمارس هذا الفعل المخيف الذى يساوى فعل الانتحار، فيحرق بنفسه، كما لو كان يحرق نفسه، الأوراق الحميمة العزيزة الغالية التى سودها بقلمه، ليودع فيها كشوفه وحدوسه، أحلامه وأشواقه، حيرته وظنونه، أسئلته واتهاماته، لحظات ضعفه ولحظات قوته، تطلعه إلى الخلاص، وإدانته للحاضر الذى يحول بين الناس والغد الواعد بيوتوبيا المستقبل.

ويبدو أن ياقوت الحموى كان يستنطق ما فى داخل أبى حيان من تمرد على عصره، وما فى أعماقه من لهيب الغضب على أهل هذا العصر، عندما قال: بارت البضائع، وغارت البدائع، وكسد سوق العلم، وخمد ذكر الكرم، وصار الناس عبيد الدرهم بعد الدرهم. وتلك عبارات تكشف عن المعاناة القاسية التى انتهت إلى اليأس المدمر، عند كاتب ظل يكتب ويكتب آملاً أن يحقق بعض حلمه، ويسهم فى تنوير عصره، فيمضى الوقت، وتمر الأعوام بعد الأعوام، ويقترب العمر من نهايته، وتصبح الحياة قاب قوسين أو أدنى من الموت، والحلم يتباعد، والعصر يتدنى، وسوق العلم تزداد كساداً، فيتصاعد اليأس، ويصل إلى ذروته التى لا يبقى معها سوى الجنون الذى يقترن بالرغبة فى تدمير الذات. وهى رغبة يؤججها تصاعد حدة الإحساس بالوحدة والتوحد، وتسلط سوء الظن بالحياة والأحياء، وافتقاد الصداقة والصديق، وتصور الحياة على أنها غابة موحشة، والنظر إلى البشر بوصفهم كائنات مفترسة لا تعرف سوى الغدر، ولا تدرك معنى ما يخطه القلم، أو قيمة ما تحمله الكتب. وعندئذ يبدو تدمير أبى حيان كتبه التى أحرقها بالنار وغسلها بالماء، ماحياً إبداعه الذى أنفق فيه أجمل سنى عمره، فعلاً رمزياً، يحمل معنى الاحتجاج على العصر والناس فى دلالته المباشرة الأولى، ويحمل معانى ملازمة فى دلالاته المصاحبة.

وأولى هذه الدلالات تومئ إلى نوع من الإخصاء الذاتى، كما لو كانت الأنا تستأصل وجودها الخصب، أو حضورها الفعال، فى عنصره الخلاق، عقاباً لنفسها على ما اقترفت من حلم، وردعاً لها عن التطلع إلى وعد، خاصة فى عالم ليست الصداقة فيه علامة على إنسان آخر هو أنت لكنه بالشخص غيرك، وإنما علامة على قناع خادع يتخفى وراءه وحش يتربص بك. وتومئ ثانية هذه الدلالات إلى معنى ملتبس، يمزج الرغبة فى التدمير الذاتى بالرغبة فى الخلاص، خاصة حين يغدو الخلاص انسحاباً من الواقع، وفراراً من مواجهة ما فيه، لكن فى سياق من الترابطات المراوغة لدال النار الذى يومئ إلى دلالات الخلاص والتطهر من الأدران، كما يومئ إلى فعل التضحية أو فعل الدمار الذاتى الذى قد يغدو فعلاً من أفعال الولادة الجديدة.

ولكن هل كان أبو حيان يتطلع إلى ولادة جديدة؟ من يدرى؟! إن ذروة الرغبة فى الموت قد تنطوى على نقيضها المتعلق بالحياة. والفعل الانتحارى لليأس قد يكون تعبيراً عن التعلق الشديد بالحياة وتوقد الإحساس المرهف بها. والنار الحارقة للأوراق، كالماء الذى يغسل الصحائف فيمحو حبر الكتابة، دال تتراوح مدلولاته بين نقيضين: الموت والبعث. مؤكد أن أبا حيان أحرق كتبه كما لو كان يحرق نفسه، وهل كتب الإنسان إلا الإنسان بكل معانيه؟ ولكنه حين مارس هذا الفعل الرمزى، فى ذروة يأسه، كان ينطوى على الرغبة الملتبسة التى تجمع ما بين الموت والحياة، أو التى تحتضن الموت لحبها الحياة، فتدفع صاحبها إلى النقيض الذى ينطوى على نقيضه، وإلى الفعل الذى يبدو، فى وجه من وجوهه، موازياً لفعل الدمار الذاتى الذى يتولد به الفينيق، ذلك الطائر الذى يتجدد من رماده، ويبعث من خرابه، فهو طائر يولد لحظة أن يموت، ويموت لحظة أن يولد، فى التباس اللهب

النارى الذى يعنى الشئ ونقيضه. ولذلك التهمت النار، فى حالة أبى حيان، المعادل الرمزى للوجود الحيِ، وهو الكتب، ولم تقض على الحضور الحى لذلك الوجود الذى ينطوى على إمكان الكتابة الجديدة. وغَسَلَ الماء صحائف الأوراق فى بعض هذه الكتب فمحا حبر الكتابة، ولكن ظلت الصحائف المغسولة نفسها منتظرة تحبيرها من جديد. ولولا ذلك ما قرأنا الرسالة حمالة الأوجه التى كتبها أبو حيان إلى القاضى أبى سهل على بن محمد، شارحاً له الأسباب التى دفعته إلى إحراق كتبه.

وكان القاضى أبو سهل كتب إليه يعذله على صنيعه حين أحرق كتبه، ويبصره بقبح هذا الفعل وشناعته، فكتب إليه أبوحيان كتابة مرواغة، حسبها ياقوت الحموى اعتذاراً، لكنها فى واقع الأمر إدانة للعصر وسخرية مبطنة من قاضى ذلك العصر الذى لم يدرك أبعاد المأساة التى انتهت بإحراق الكتب. وتومئ السخرية إلى نفسها فى عبارات أبى حيان التى تعجب من انزواء وجه العذر عن القاضى فيما اقترفه أبو حيان، كأنه لم يعلم أنه لا ثبات لشيء فى الدنيا، وأن كل شئ هالك إلا وجهه، وأن نهاية كل شئ إلى زوال. والمسكوت عنه فى هذه السخرية هو التعريض بما لدى القاضى وأمثاله من نقيض الكتب، أعنى الثروة التى تكدست فى أيدى الجهال، وحرم منها أمثال أبى حيان، فى مفارقة الحياة التى وصفها أبو سليمان المنطقى (أستاذ أبى حيان) بقوله إن العلم والمال كالضرتين لا يجتمعان، لأن الأول من قبيل القوة العاقلة والثانى من قبيل القوة الشهوانية، ولا شئ يبقى من قبيل القوة الثانية بينما البقاء للأولى، ما ظلت قائمة فى الصدور، عامرة بها العقول والنفوس. ومازال فى صدر أبى حيان وعقله ونفسه الكثير، فيما يقول صراحة للقاضى فى رسالته إليه، مؤكداً أنه لا يزال ينطوى، مما يحتاج إليه الناس، على ما يملأ القرطاس بعد القرطاس.

ويمضى أبو حيان فى رسالته إلى أبى سهل، قائلاً إنه لم يحرق كتبه إلا بعد أن فكر فى الأمر طويلاً، واستخار الله عز وجل أياماً وليالى، فانتهى إلى ما فعل، غير هياب ولا متردد، خاصة بعد أن أدرك أن العلم يراد للعمل، والعمل يراد للنجاة؛ فإذا كان العمل قاصراً عن العلم، كان العلم كلاً على العالم ومحنة له. وأبو حيان ممن يستعيذ بالله من علم يعود كلاً على صاحبه، ويورثه ذلاً، ويصير فى رقبته غلا. وهذا ضرب من الاحتجاج المخلوط بالاعتذار، فيما يقول التوحيدى متابعاً احتجاجه (غير الاعتذارى) بقوله إن الكتب التى أحرقها حوت من أصناف العلم سره وعلانيته. أما السر من العلم، أو المضنون به على غير أهله، فلم يجد له من يتحلى بحقيقته راغباً. وأما المعلن من العلم فلم يصب من يحرص عليه طالباً.

ويواصل أبو حيان السخرية من القاضى، ومن نفسه فى الوقت نفسه، كما لو كان يؤدى فعلاً من أفعال الإدانة للنفس فى موازاة الإدانة للآخرين، مؤكداً أنه جعل أكثر كتبه التى توجه بها إلى الناس لطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم، فحرم ذلك كله، كما حرم من الولد النجيب، والصديق الحبيب، والصاحب القريب، والتابع الأديب، والرئيس المنيب، فعانى من الغربة التى تحدث عنها فى «الإشارات الإلهية» و«الصداقة والصديق» كما لم يتحدث معاصر له. وذلك أمر انتهى به إلى الضن بكتبه على من لا يعرف قدرها. وتصاعد إحساسه بغربة كتبه على قراء عصره، كأن كتبه مرآته والوجه الآخر لحضوره القلق الذى وصفه حين وصف نفسه بأنه غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنس بالوحشة، قانع بالوحدة، معتاد للصمت، ملازم للحيرة، يائس من جميع ما يرى. هذا اليأس هو الذى قاده إلى تدمير كتبه بنفسه قبل أن يدمر الآخرون قيمتها ابتذالاً واستهانة، حين يضعونها فى غير موضعها، أو يستخدمونها فى غير ما وضعت له، أو

حين يتلاعب بها أخساء يدنسون عرضه إذا نظروا فيها، ويشنعون على غلطه وسهوه إذا تصفحوها، مبرزين نقصه وعيبه إذا تحدثوا عنها. وكيف يترك أبو حيان كتبه لأناس جاورهم سنوات طوالاً فيما يقول، فما صح له من أحدهم وداداً، ولا ظهر له من إنسان منهم حفاظاً. ولقد اضطر بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم، ويطرح فى قلب صاحبه الألم.

وفى الكلمات السابقة من الاعتراف بدخيلة النفس ما يمزج بين إدانة الأنا وإدانة الجماعة، فى استبطان ذاتى ينعكس عجزه على صدره، على نحو يؤكد أن انحدار الأنا مفروض عليها من الجماعة، وهوانها على نفسها ناتج من هوانها على الناس، فلم تجد خلاصاً سوى تدمير الوسيلة التى أفضت إلى اليأس من الناس، وهى الكتب التى كانت صليب أبى حيان وعذابه المضنى وسر شقائه وتعاسته.

وفى هذا السياق، يتحول القاضى أبو سهل إلى مجلى مراوغ لما هو مسكوت عنه فى المعلن من الرسالة، خاصة حين يقول له التوحيدى: «حرست منك ما أضعته منى، ووفيت لك بما لم تف به لى... ولو علمت فى أى حال غلب على ما فعلته، وعند أى مرض وعلى أية عسرة وفاقة، لعرفت من عذرى أضعاف ما أبديته، واحتججت لى بأكثر مما نشرته وطويته». وما طواه أبو حيان فى رسالته هو علاقة المجاورة التى تصل بين القاضى أبى سهل والآخرين الذين فرضوا عليه ما انتهى إليه، فبادلهم فعلاً بفعل، واستبدل بالأمل فيهم اليأس منهم، وبالتوجه إليهم بالكتب إحراق الكتب التى تصله بهم، وذلك فى فعل الرغبة الساعية إلى الخلاص باليأس.

وغير بعيد عن هذا السياق ما يوجهه أبو حيان إلى القاضى أبى سهل، على سبيل الالتفات البلاغى، قائلاً له: «إن أحوال الزمن بادية لعينك، بارزة بين مسائك وصباحك»، كما لو كان يقول له إنه يتعامى عن قبح زمنه، أو يتجاهل هذا القبح، لأنه بعض الزمن الذى انحدر به. وما كان يليق بالقاضى أن يلوم أو يدين، فالأولى به أن يفهم ويدرك، مادام لم يمد يد العون أو يبسط جناح الأمل. وعلى أية حال، فلم يعد التوحيدى فى حاجة إلى مثله، فقد كتب رسالته وهو فى عشر التسعين، ولم يعد له بعد الكبر والعجز أمل فى حياة لذيذة. وقد زاده فقد من فقد من الإخوان والأخدان عظة، ومن سبقه من اليائسين فى عصورهم قدوة. ولا يترك أبو حيان القاضى دون أن يكمل السخرية منه، فيقيس الحاضر الشاهد من فعله على الغائب السابق من أفعال سلفه، متظاهراً بالتقليد الذى لم يكن يؤمن به فى نزعته العقلية المتميزة، متواصلاً مع أشباهه الغرباء فى عصور سابقة عليه، فيقول إن أبا عمرو ابن العلاء دفن كتبه فى بطن الأرض فلم يوجد لها أثر. وطرح داود الطائى كتبه فى البحر. وجمع أبو سليمان الدارانى كتبه فى تنور وأحماها فى النار قائلاً: والله ما أحرقتك حتى كدت احترق بك. ومزق سفيان الثورى ألف جزء من كتبه وطيرها فى الريح. وقال أبو سعيد السيرافى لولده: تركت لك هذه الكتب فإذا رأيتها تخونك فاجعلها طعمة للنار.

والعجيب أن كتب الأخبار والتراجم تمر صفحاً على مثل هذه الأخبار، وكتابات المؤرخين تتجاهل هذه الوقائع، وكتب تاريخ الأدب والفكر التقليدية المعروفة تخادعنا عن أمثال تلك الأحداث الدالة كأنها ما وقعت، وكما لو كان مثقفو الماضى لم يعرفوا محنة الكتابة، ولم يكتووا بنار الرؤيا التى تضيق عنها العبارة، ولم يغترب المتميزون منهم متوحدين ضائعين فى عصورهم، كأنهم علامة على الكتب التى تخون أصحابها، ودليل على الكتابة التى تحرق كاتبها قبل أن يحرق صفحاتها.

ولكن متى تخون الكتب صاحبها؟ ومتى يحترق صاحبها بها؟ ومتى تصبح الكتابة وطأة على الكاتب ومحنة؟ إنها أسئلة تفضى إلى رؤيا الواقع التى تضيق عنها العبارة، كأنها رؤيا القديس يوحنا المعمدان، وإلى الكلمات التى تتأبى على الكاتب وتراوغه، وإلى الدنيا التى قد تبدو أقبح من وجه الميدوزا، وإلى الواقع الذى يحوج صاحبه إلى ما أحوج التوحيدى، فى زمان تدمع له العين حزناً وأسى، وينقطع عليه القلب غيظاً وضنى وشجى، فيما يقول أبو حيان الذى لم يتردد فى إبلاغ القاضى، فى نهاية الرسالة، أن فى صدره مما يحتاج إليه الناس ما يملأ القرطاس بعد القرطاس إلى أن تفنى الأنفاس بعد الأنفاس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون. وتلك عبارات تؤكد، مرة أخرى، الرغبة الملتبسة التى تنطوى على نقائض اليأس والأمل، وتؤكد إمكان تولد الحياة الجديدة للكتابة من رماد الحريق المدمر للكتب، وإمكان التسويد الجديد للصحائف التى غسل الماء ما عليها من أحبار، رغم عشر التسعين، ورغم أن البصر قد كَلَّ، واللسان انعقد، ومَلَكَ الوسواس، وغَلَبَ اليأسُ من جميع الناس، ففى داخل التوحيدى، لحظة كتابة الرسالة، وفيما ينطقه نصها، الرغبة المشتعلة فى الانقطاع عن الناس والاتصال بهم، النفور من الكتابة وعشقها الذى لا يمكن أن يهجره الكاتب المبدع ما ظل فى صدره نفس يتردد.

وأحسب أن التوحيدى ظل معذباً بهذه الرغبة الملتبسة فى السنوات القليلة التى عاشها، منذ أن كتب رسالته إلى القاضى أبى سهل فى شهر رمضان سنة أربعمائة، إلى أن توفاه الله سنة أربع عشرة وأربعمائة من القرن الخامس للهجرة، فهدأت الرغبة فى نفسه، ولكن لتتوقد فينا، نحن الذين نقرأه عام ألف وأربعمائة وستة عشر، فنطرح على أنفسنا السؤال نفسه عن جدوى الكتابة التى يحترق صاحبها بها، فى عصر قاس وضنين، تتولد عنه ومنه وفيه الرغبة الملتبسة التى تعانق الموت والحياة فى آن.

وبعد ...،

فهذا هو القسم الأخير من البحوث الخاصة بأبى حيان التوحيدى. ولا يسعنا، مع هذا القسم الأخير، سوى أن نشكر كل الذين أسهموا فى ألفية التوحيدى بالكتابة والمناقشة والحضور. وإذا كان الشكر واجباً لكل الإخوة والأصدقاء والزملاء فى وزارة الثقافة من الذين عاونوا فى إنجاح الألفية، عاطف منصف وحسين طلبة ومحمد غنيم وفريال صقر وفوزى فهمى ومحمود حجازى وحسين مهران وناصر الأنصارى وأحمد نوار وفاروق عبدالسلام، فإن الشكر أوجب للصديق سمير سرحان الذى أعان بالكثير، وقبل سعيداً تخصيص أعداد ثلاثة من «فصول» لبحوث ألفية التوحيدى. والواقع أن هذه الألفية ما كان يمكن لها أن تنعقد بالصورة المؤثرة التى اتخذتها لولا الدعم والتوجيه والتشجيع الذى لقيته من الفنان فاروق حسنى وزير الثقافة ورئيس المجلس الأعلى للثقافة، فله شكر محبى التوحيدى فى كل مكان وتقديرهم. أما المثقفون من رجال الإعلام الذين كانوا نعم العون فلهم الشكر جميعاً، وللصديق جمال الغيطانى خالص عرفانى لكل ما فعل لإنجاح الألفية. أما أسرة تحرير «فصول» والمتحمسون لها من شباب الباحثين الواعدين فلولا حماستهم ما كانت هذه الأعداد الثلاثة.

وإلى لقاء.

رئيس التحرير

التوحيدى: الرمز المضئ

فاروق حسنى*

ضيوفنا الأعزاء، السيدات والسادة :

إن الذاكرة الحية للأمة هى بعض وعيها بالحاضر وحلمها بالمستقبل. ويتأكد دور هذه الذاكرة فى الإبداع الذى يتأسس بقيم الحق والخير والجمال، ويتأصل بتقاليد الحرية التى لا تعترف بالحدود أو القيود، ويزدهر بتطلع العقل والوجدان إلى استنارة بلا ضفاف. وأبو حيان التوحيدى الذى نحتفل بمرور ألف عام على ذكراه أحد العناصر المضيئة فى الذاكرة الحية للأمة العربية، سواء فى تأكيده الدور التنويرى للمثقف، والإنجاز الإبداعى للفنان، والإسهام الفكرى للفيلسوف. إنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة كما وصفه المؤرخون القدماء والمحدثون، وكما وصفه المتحدثون السابقون، ولكنه فى الوقت نفسه الفنان المرهف الحس، والمبدع المتوقد الوجدان، وعالم الجمال الذى وصل بين الخط واللون، والنغمة والكلمة، وأدرك العلاقة بين الكتلة والفراغ.

السيدات والسادة :

إننا نتبنى فى وزارة الثقافة استراتيجية الاستنارة التى تعمل على إشاعة القيم الخلاقة للعقل والوجدان، وتسهم فى تحرير فكر الإنسان العربى فى كل مكان، أملا فى انتقال هذا الإنسان من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية،

---

* وزير الثقافة المصرى.

ومن وعى الحاضر إلى وعى المستقبل. وتراث أبى حيان الحى يؤكد هذه القيم، ويبرز دور المثقف الذى يتمرد على جمود مجتمعه ليدفع به إلى الأفق اللانهائى لأشواق الإبداع.

وها هو أبو حيان التوحيدى يجسد هذا الأفق، حين يجمع بين المثقفين العرب من مختلف الأقطار العربية، مؤكداً معنى رائعا من المعانى القومية، كما يجمع المثقفين العرب وأقرانهم من أنحاء العالم، مبرزا معنى جليلا من معانى الإنسانية. ونحن نؤمن أن الإنسانية هى الوجه الآخر للقومية، وأنهما جناحا الحلم الإبداعى الذى يصلنا بالتوحيدى، ويدفعنا إلى أن نعيد اكتشافه، كى نلقى الضوء على المعنى المعاصر لإنجازه والدلالة المستقبلية لكتاباته.

السيدات والسادة :

لقد أقامت وزارة الثقافة فى الشهر الماضى مهرجان المسرح التجريبى الذى التقى فيه المبدعون من مختلف دول العالم ليؤكدوا المغامرة الخلاقة للإبداع المسرحى، وأقامت دار الأوبرا المصرية مهرجان الأغنية فى قلعة الناصر صلاح الدين لتصل الماضى الإبداعى بالحاضر المتغير، وطبعت الهيئة المصرية العامة للكتاب مكتبة الأسرة التى تقوم بتوصيل كتب الاستنارة إلى كل بيت مصرى، وافتتحنا منذ أيام قليلة متحف محمد محمود خليل، صرحا فنيا رفيعا، يضاف إلى صروحنا الثقافية. وسوف تنعقد جلسات مؤتمركم فى مكتبة القاهرة الكبرى التى افتتحناها منذ أشهر، مع مكتبة مبارك الكبرى، تأصيلا لضرورة القراءة، وتأسيسا لمعنى من معانى الاستنارة. وكان ذلك هو دافعنا إلى إنشاء عشرات المكتبات الجديدة فى القرى المصرية بدعم من صندوق التنمية الثقافية. واحتفينا بالفنون الشعبية التى أقامت لها الثقافة الجماهيرية مهرجانا مهما فى مدينة الإسماعيلية، وأقام لها المجلس الأعلى للثقافة ملتقى قوميا فى العام الماضى، كما احتفينا بالجديد الواعد من الإنتاج المسرحى والسينمائى، وقدمنا له الدعم المادى والمعنوى. ولقد ابتدأنا نظاما جديدا لتفرغ المثقفين، كى نوفر لهم ما يعينهم على الإبداع الحر، وأنشأنا أكثر من جائزة جديدة لتشجيع الإبداع الشاب، وتنشيط التأليف والترجمة فى كل المجالات.

وقد قمنا بتطوير العمل الأثرى وصيانة الآثار المصرية والإسلامية بما يليق بمكانتها. ووضعنا دار الكتب المصرية على طريق المستقبل. وبعد أسابيع، نفتتح متحف أحمد شوقى والمركز الجديد لدراسات الإبداع، ومتحف طه حسين ومركزه الثقافى الجديد. وقد تعددت ندوات المجلس الأعلى للثقافة ومؤتمراته ومطبوعاته بما يؤكد استراتيجية الاستنارة التى جعلنا منها هدفا ومبدأ للفعل.

وقد خطونا الخطوة الأولى فى تنفيذ المشروع القومى للترجمة، كى نزيل الفجوة الهائلة بين القارئ العربى والعصر الذى يعيش فيه. ونستعد لعقد مهرجان الموسيقى العربية ومؤتمرها الرابع فى أول الشهر القادم، تأكيدا لوحدة الفنون، ودعما لقيم الإبداع.

والواقع أننا نعمل بلا توقف، وبروح الفريق، فى كل مجالات العمل الثقافى، كى تقوى شعلة الإبداع فى القاهرة، وتمتد أنوار الاستنارة إلى كل شبر من أرض الوطن، وتشع ضوءها فى كل بقعة من بقاع الوطن العربى الكبير، أملا فى ثقافة عربية جديدة واعدة، ثقافة لا تتنكر لذاكرة الأمة، وتبدأ من الواقع لتصوغ أحلام المستقبل، مؤمنة بالحوار بين التيارات المختلفة، إيمانها بالحوار بين مختلف الأجناس والقوميات والتيارات فى كل مكان من عالمنا المعاصر الذى يقترب من بداية القرن الحادى والعشرين.

وأحسبكم تتفقون معى على أننا، حين نحتفى بذكرى أبى حيان التوحيدى، فى هذه الأيام المجيدة من شهر أكتوبر العظيم، فإننا نحتفل بالقيم المنتصرة فى ثقافتنا العربية، ونتزود من الماضى بما يدفعنا إلى المستقبل، ونأخذ

من التراث ما يؤكد دورنا الفاعل فى التاريخ، فنحن لا نتطلع إلى الماضى إلا بما يدفع إلى المستقبل، ولا نأخذ من تراثنا إلا ما يكون سندا لنا فى الغد.

السيدات والسادة :

اسمحوا لى، فى النهاية، أن أرحب بكم جميعا فى الاحتفال بأبى حيان التوحيدى؛ ذلك الرمز المضىء الذى يجمع العرب جميعا، ويصلهم بكل أبناء المعمورة الإنسانية، فى مسعى الجمال الذى يظل فى حاجة إلى الكشف. وأتمنى لأنشطة الاحتفال ومؤتمره العلمى كل النجاح، ولكم جميعا حوارات ثرية وأفكارا إبداعية جديدة. واسمحوا لى، أخيرا، أن أرحب بكل المثقفين المبدعين الذين يشرفون هذا الاحتفال، والذين تجشموا عناء السفر، واقتطعوا من وقتهم ما منحوه لأبى حيان معنى وقيمة، وقدموه لنا علما وإبداعا.

والسلام عليكم ورحمة الله.

مؤثرات
فى حياة أبى حيان
وأدبه

شوقى ضيف*

السيد وزير الثقافة، الأصدقاء الباحثون، السيدات والسادة.

إن المجلس الأعلى للثقافة جدير بالشكر لعقده هذه الذكرى الألفية لأديب عربى فذ، يعد عنوانا دقيقا لثقافة قرن بأكمله فى تاريخ التراث العربى، هو أبو حيان التوحيدى المرآة الناصعة لثقافة القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى. وقد عنيت مصر ـ منذ العشرينيات من هذا القرن ـ بنشر كنوز نفيسة من أعماله. ومصر ـ من قديم ـ تعنى عناية كبرى بحقوق التراث العربى للأمة وحقوق أعلامه وتحقيق ذخائره ونشره لما له من تأثيرات عميقة فى كيان الأمة وحياتها؛ إذ هو ماضيها الثقافى والدينى والفكرى الذى عاشته قرونا متعاقبة متطاولة، والذى تتفاعل معه لغدها المنتظر وما تأمل فيه من استعادة دورها الحضارى التاريخى.

ولقد عملت مؤثرات عامة مختلفة فى حياة أبى حيان وأدبه؛ ومن أهم هذه المؤثرات تغلغل الثقافة العربية فى الطبقات الشعبية بمجتمع بيئته: بغداد فى القرن الرابع الهجرى، وقد أعدت لذلك عوامل مختلفة فى مقدمتها المساجد؛ إذ لم تكن فى القرون الماضية بيوتا للعبادة والصلاة فقط بل كانت أيضا معاهد مفتحة الأبواب لتعليم أبناء الأمة من جميع الطبقات، وكانوا يتحلّقون حلقات مختلفة حول الأساتذة. وكان أبناء العامة مثل أبناء الخاصة يحملون من هذه الحلقات ما يروقهم من ألوان المعرفة والثقافة.

* رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

وعامل ثان عمل على تغلغل الثقافة العربية فى الطبقات الشعبية هو وجود مكتبات عامة فى بغداد، يختلف إليها الشباب والشيوخ، ويتزودون منها بما يريدون مما قرأوه فى كتب الأدب واللغة أو كتب الدراسات الدينية أو كتب العلوم من كل صنف أو كتب الفلسفة أو دواوين الشعر. وعامل ثالث هو نشاط الوراقة والوراقين ببغداد حينئذ، وكان لحوانيتهم سوق كبيرة تباع فيها الكتب، وكان يؤمّها الشباب والشيوخ ليشتروا منها ما يريدون من مخطوطات الأدب والعلوم والفلسفة. وكان الوراقون يقومون فى بغداد مقام أصحاب المطابع والمكتبات فى عصرنا، وكانوا يعرضون مخطوطات لمئات الكتب بل لآلافها، ونرى ابن النديم المعاصر لأبى حيان يحاول إحصاء الكتب لعصره فى كتابه (الفهرست).

وهذه العوامل المختلفة التى أثرت فى الثقافة العربية ببغداد حينئذ، جعلتها لأبناء العامة والخاصة على السواء قوتاً يوميا وغذاء شهيا انضم إليها مؤثر سياسى أثر فى مجتمع بغداد عاليه ودانيه آثارا سيئة، فقد حكم بغداد وإيران الحكام البويهيون، وتميز عهدهم بكثرة الحروب. وفى الحروب دائما تختلّ أحوال البلاد على نحو ما اختلت أحوال بغداد إذ كثر فيها نقص أغذية الشعب، كما كثر ارتفاع الأسعار، وجر ذلك إلى ثورات فى بغداد نهبت العامة فيها الدور وما كان فيها من متاع ونقود وأثاث ورياش، وكان من بينها دار أبى حيان. ورافق هذا المؤثر السياسى مؤثر أخلاقى، فإن الحروب وارتفاع الأسعار جعلت المعيشة فى بغداد قاسية فاختلت الموازين وساءت أخلاق الناس وقل بينهم صديق مخلص أو من يتشبه بالصديق. وكل ما ذكرت من مؤثرات فى مجتمع بغداد كان له آثار بعيدة الغور فى حياة أبى حيان وأدبه؛ إذ كان من أبناء الطبقات الشعبية الذين أتيح لهم عن طريق المساجد وحلقاتها المتعددة أن ينهلوا ويرتووا من أساتذة مختلفين فى الدراسات الدينية واللغوية والفلسفية، مما كان له تأثير واسع فى أدب أبى حيان؛ إذ جعله أدبا موسوعيا بحكم أنه ثقف معارف عصره الفلسفية والصوفية والبلاغية واللغوية والإسلامية، واستوعبها وتمثلها كأروع ما يكون التمثل والاستيعاب. وكان ذكيا ذكاء حادا فأضاف إليها مالا يكاد يحصى من ملاحظات وآراء فى الفلسفة والإلهيات والأخلاق والعقل والنفس والروح. وأبو حيان لا يمثل الطبقات الشعبية فى تغلغل الثقافة العربية فى نفسه وعقله وتحوله بها إلى أدب موسوعى خصب فحسب، بل هو يمثلها أيضا شابا من أبناء عامتها الذين كان يحف بمعيشتهم الشظف والضنك، ومع ذلك يصعدون إلى ذروة ثقافية فكرية لا يبلغها نظراؤهم من أبناء الطبقة المترفة. وهى ظاهرة عامة فى العصر العباسى؛ أن الذين قادوا فيه الحركات الثقافية والأدبية والعلمية كانوا من أبناء الشعب، وكثير منهم كان من الطبقة العامة التى لا تعرف شيئا عن رغد العيش وصفوه.

ومن المؤكد أن أبا حيان زار المكتبات العامة مرارا واقتنى منها كثيرا من معارفه؛ بحيث كانت رافدا مهما من روافد ثقافته الموسوعية، وجذبته ـ منذ شبابه ـ حرفة الوراقة لارتفاع عائدها، مما جعل بعض كبار العلماء والأدباء البغداديين يتخذها وسيلة لعيشه هو وأسرته، وكانت من أكبر الأسباب فى اتساع ثقافته بل فى استحالتها ثقافة موسوعية.

وقد أفاد أبو حيان من الوراقة فائدة كبرى لا تقدر بمال؛ إذ جعلته يتمثل بنسخه لكتب الجاحظ أسلوبه وخصائصه وأسراره تمثلا رائعا، وكان الجاحظ يستخدم فى أدبه أسلوب الازدواج. وخلب هذا الأسلوب أبا حيان وملك عليه ذات نفسه، فانفصل عن موجة السجع التى عمت فى كتابات الأدباء. واستطاع بحق أن يصل بهذا الأسلوب المزدوج إلى الذروة التى كان ينتظرها وما يطوى فيه من الترادف والتقطيع الصوتى البديع ومن توليدات وتفريعات للمعانى وتلوينات عقلية رائعة.

ونرى أبا حيان فى سنة ٣٥٥ راحلا إلى مدينة الرى بإيران للقاء ابن العميد الكاتب المشهور وزير عضد الدولة البويهى، ويبدو أنه أراد أن يحاكى المتنبى فى رحلته إليه قبل ذلك بنحو سنتين، فيغدق عليه الأموال كما

أغدقها على المتنبى. وقد عاد من لدنه خالى الوفاض إلى بغداد وإلى الوراقة، وتقع له كارثة كبرى من فساد الحكم البويهى هى نهب العامة لداره وسلب كل ما كان بها من أثاث وثياب، كما أخذت كل ما كان بها من ذهب ادخره أبو حيان من الوراقة. وملأت هذه الكارثة نفسه حسرة ولوعة، ودفعته إلى أن يعيد الكرة للقاء وزير لعله يتاح عنده ما يتاح لبعض الأدباء والعلماء الذين يفدون عليه ويجزل لهم فى العطاء. وكان ابن العميد قد توفى وخلفه ابنه أبو الفتح فى الوزارة فوفد عليه وكان مشغولا ولم يلبث أن توفى سريعا، وخلفه الصاحب ابن عباد فعرض عليه خدماته، ولم يعرف له قدره، ولقى أبو حيان منه عنتا شديدا فبارحه ساخطا غاضبا، وانتقم منه ومن ابن العميد قبله بكتابه: (مثالب الوزيرين).

وكأنى بأبى حيان لم يكن يعرف بدقة مكانته الأدبية ومالها من حقوق عليه، فسمح لنفسه أن يتبذلها وأن يقف بباب ابن العميد والصاحب ابن عباد، منتظرا منهما عطاء جزيلا وكان ـ لو فكر فى أدبه الرفيع ـ أكبر منهما ومن أى عطاء.

وعاد أبو حيان إلى بغداد سنة ٣٧٠ وإلى الوراقة، وأخذ يشكو شكوى مرة من البؤس والضنك والحرمان، وأشفق عليه صديقاه: مسكويه وأبو الوفاء المهندس، أما مسكويه فألف معه كتاب (الهوامل والشوامل) ليسرى عنه ما به من حزن وهمّ.

وأما أبو الوفاء المهندس فإنه وصله بابن سعدان أحد كبار رجال الدولة البويهية، وعلم أن أبا حيان يفكر فى تأليف كتاب عن الصداقة والصديق، فحثّه على إنجازه وأصبح ابن سعدان وزيرا لصمصام الدولة البويهى حاكم بغداد من سنة ٣٧٣ إلى سنة ٣٧٥ ويتخذ له منتدى ليليا، كان يختلف إليه أعلام الفكر والثقافة فى بغداد، وجعل أبا حيان واسطة عقده ومدير الحوار فيه، وقد ألف لصديقه أبى الوفاء المهندس كتابا سجل فيه الحوار الفكرى بهذا المنتدى فى أربعين ليلة من لياليه، سماه (الإمتاع والمؤانسة) فى ثلاثة أجزاء، ويستمع صمصام الدولة فى سنة ٣٧٥ إلى وشايات كيدية كاذبة عن وزيره ابن سعدان فيفتك به. وتغلق أبواب هذا المنتدى وما كان فيه من حوار فكرى خصب. وتظلم الدنيا فى عين أبى حيان إلا ما كان من شعاع ظل يضئ فى منتدى أبى سليمان المنطقى السجستانى المتفلسف وظل يختلف إليه. وسجل ما كان يدور فى هذا المنتدى من حوار فلسفى وفكرى خصب فى كتابه (المقابسات).

ونمضى مع أبى حيان فى الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى حتى نهايته، ونراه يشكو بمرارة من الفساد الخلقى المستشرى حوله وما يضغط منه على صدره ونفسه. وليس له ولد يسليه ولا صديق مخلص يواسيه. ويعيش وحيدا فريدا غريبا عن مجتمعه وناسه، ويصف هذه الغربة الموحشة فى كثير من صحف كتابه الأخير (الإشارات الإلهية) وصفا بديعا. والكتاب مناجيات وأدعية وابتهالات لرب الكون ومدبره، وهو من فرائد أبى حيان وإبداعاته الرائعة.

وفى ختام كلمتى أحيى تحية مخلصة الأصدقاء الباحثين من مصر والأقطار العربية والغربية، وبفضلهم جميعا سيعود أبو حيان إلى الحضور الخالد فى الحياة الأدبية العربية، وسيظل يشغل فيها مكانة عليا رفيعة. وأنا باسم الباحثين المصريين أشكر حضراتكم جميعا وأشكر ضيوفنا الباحثين راجيا لهم طيب الإقامة بيننا فى بلدهم الثانى مصر.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

التوحيدى معاصراً لنا

إحسان عباس*

السيد وزير الثقافة... أيها الحفل الكريم.

لم يجد أبو حيان التوحيدى إنصافاً فى عصره، وظل محروماً من هذا الإنصاف على مدى قرون عدة، حتى إذا كان عصرنا بدأت منزلة أبى حيان الأدبية تتضح لدى الدارسين، حينئذ أخذ إحياء كتبه يضع بين أيدى أبناء عصرنا صورة لأديب كبير ذى جوانب ثقافية وعلمية وأسلوبية فارقة، وأخذت الدراسات تظهر تباعاً حول شخصه وأدبه ومميزاته، وما هذا المؤتمر الذى يقام لأبى حيان اليوم إلا حلقة كبيرة من حلقات التقدير لمكانته الأدبية وتراثه المتنوع. لهذا أرجو أن تسمحوا لى بشكر الذين قاموا بتنظيم هذا المؤتمر باسم جميع المشاركين فيه. وإن عقده فى القاهرة عاصمة الثقافة العربية الإسلامية فى الحاضر والماضى ليمثل ملتقى لإعزازنا ولإكبارنا للمنبع الثقافى الذى وردناه جميعاً، فإلى القاهرة الأم العظمى نرفع جميعا تحياتنا وتقديرنا، وإلى أساتذتنا وأصدقائنا فى ربوعها العامرة نقدم تحية الود والإكبار والاعتراف بالفضل الكبير، وإلى المجلس الأعلى للثقافة كل الشكر والعرفان.

لقد ملك أبو حيان إعجابى وأنا لا أزال على مقاعد الدراسة، طالباً، فحرصت على أن أقرأ كل ما وصلنا من مؤلفاته، وماتزال صداقتى لأبى حيان ناضرة كأول عهدها، وأنا أعتقد أن روح أبى حيان اليوم ممتلئة إعجابا بهذا اللقاء، وأن تلك الروح نفسها نادمة على أن صاحبها - فى لحظة ثورة على النفس وعلى الناس ـ ألقى كتبه فى

* أستاذ الأدب العربى، ناقد، باحث متفرغ.

النار، ولكنى أستدرك فأقول إن حرق تلك الكتب كان احتجاجاً على توجه النثر العربى فى طرق خاطئة، وأن الأمر لو كان إلىّ لعددت ساعة حرق الكتب، بداية الحداثة فى تاريخ النثر العربى.

إننا اليوم حين نلتقى - فى هذا المؤتمر - إنما نكرم كاتباً حديثاً معاصراً لا يفصلنا عنه إلا ظواهر استدعاها تغير بعض المفهومات الأدبية، وتمايز الأنواع الأدبية فيما بينها. لقد كان أبو حيان أديبا معاصراً لنا، لأن فكره كان شديد التفاعل بمشكلات عصره التى يمثل قسم منها مشكلات عصرنا. كان يختلف قليلاً عنا لانشغال جانب من فكره بالقضايا الميتافيزيقية، وكانت تلك القضايا تلجئه فى بحث الإجابة عنها إلى فريقين؛ فريق الفلاسفة وفريق المتكلمين، ولكن كثيراً من القضايا الأخرى كانت حياتية تتطلب علماء اجتماع وآخرين متخصصين فى النواحى العملية من الحياة.

وكان أبو حيان أديبًا معاصراً لنا حين حاول أن يرفع مستوى حرية الأديب والمفكر فى التعبير، وكان أديبًا معاصراً لنا حين يتناول أية مسألة أدبية، وكان من خلال دراسته لكل ما يجد من تآليف مواكبة لثقافة عصره فى تنوعها، إن الحصانة، التى نجدها لدى أبى حيان فى المصادر التى يعتمدها والذوق الرفيع الذى يصاحبه فى اطلاعه على مختلف ميادين الأدب، ليقدم لنا ناقداً دقيق التحسس للجميل فى كل ما يقرأه أو يختاره، هذا إلى حسّ عجيب فى الدقة اللغوية.

لقد بنى أبو حيان لنفسه أسلوبا شديد الإشراق جميل الإيقاع، ولو استطاع أن يتنازل عن هذا الأسلوب، لقدر له أن يمارس الكتابة المسرحية، لقد كان ماهراً فى تصوير الشخصيات، ولكنه لم يستطع أن يمايز بينها فى طريقة التعبير، فجاء الحوار لدى شخصياته من مستوى واحد، هو مستوى أبى حيان، لا مستوى التفاوت الاجتماعى فى واقع الحياة.

ثلاث نقاط

ميجيل كروث هرناندث*

السيد الرئيس، أصحاب السعادة، السادة أعضاء المؤتمر، سيداتى، سادتى.

بحكم السن، لا العلم، وباسم أعضاء المؤتمر من غير الأساتذة العرب، تحية للجميع، أعبر عن شكرنا العميق للمسؤولين عن الأنشطة الثقافية فى مصر، وخاصة للمجلس الأعلى للثقافة المنظم لهذا المؤتمر الذى أتاح لنا الفرصة لتبادل المعارف والأفكار.

وكما هو معروف فإن أبا حيان التوحيدى يعد نموذجا وعلامة على الدور التاريخى للحضارة العربية الإسلامية. وهذا ما سيشغل مؤتمرنا طيلة انعقاده. لذلك فإننى سأشير فقط إلى ثلاث نقاط: تنظيم العلوم والمعارف التى يتضمنها العمران والحضارة، الدور الجوهرى للغة الكتابة فى توليد وتنمية هذه الحضارة، والدور المركزى لمصر فى الثقافة العربية الإسلامية.

وفيما يتصل بالنقطة الأولى فحسبنا أن نتذكر نص ابن خلدون:

«إن العرب على ما اعتادوا عليه من بساطة الحياة البدوية، لم يشتغلوا أبدا بالفنون، لكنهم عندما أقاموا دولتهم وحكمهم وألفوا الحياة المدنية المستقرة بلغوا درجة عالية من الحضارة لم يبلغها شعب من

* أستاذ تاريخ الأدب العربى والترجمة، جامعة مدريد، إسبانيا.
ترجمة: **صلاح فضل**، ناقد مصرى، أستاذ النقد الأدبى، كلية الآداب، جامعة عين شمس.

قبلهم. وعندما أخذوا فى إتقان المعارف والفنون والآداب بكل فروعها رغبوا فى معرفة العلوم الفلسفية لأنهم كانوا قد سمعوا عنها من الكهنة والقسيسين الذين بشروا بها بين أهل القبائل ولأن النفس البشرية تنزع بالطبيعة إلى معرفة هذه العلوم».

وبوسعنا أن نقول إن جزءا كبيرا من المعارف القديمة المشار إليها يتعلق على وجه التحديد بتراث مدرسة الإسكندرية. وهكذا فإن العالم العربى الإسلامى أخذ فى تنمية الحضارة منطلقا من أساسين كبيرين؛ هما العلوم النقلية والعلوم الوضعية من ناحية والعلوم الحكمية والفلسفية من ناحية أخرى.

وفيما يتعلق بالمظهر الثانى، فإن التوحيدى قد أكد بشكل قاطع أهمية الكتابة بالنسبة إلى الحياة المدنية المتحضرة. ولنتذكر أن الحضارة مشتقة من «الحضر» وهو مكان حياة التمدن المستقر وتعود إلى الجذر اللغوى نفسه.

أما المظهر الثالث الذى أود الإشارة إليه، فهو الدور المركزى لمصر من الناحية الاستراتيجية جغرافيا وثقافيا، كما أوضح ذلك المؤلفون فى العصور الوسطى، وجلاه جمال حمدان بعلمه الغزير.

علينا، إذن، أن نشكر هذه الفرصة التى أتاحها لنا منظمو هذا اللقاء هنا، ليجتمع عشاق المعرفة والثقافة العربية الإسلامية.

فإليهم أصدق الشكر

أعانهم الله

إنه هو الحكيم العليم.



مفهوم الإنسان
عند أبى حيان التوحيدى

عاطف العراقى*

تكشف ثقافة التوحيدى عن تأثره بالعديد من المفكرين، وبالكثير من التيارات الفكرية التى كانت قائمة فى عصره. لم يكن مقطوع الصلة بمفكرى عصره، بل لقد تأثر بهم، ودخل معهم فى حوار فكرى فلسفى خلاق، بالإضافة إلى أنه قد استطاع أن يستوعب العديد من الأفكار التى قال بها مجموعة من الفلاسفة والمفكرين القدامى، وذلك بعد انتقال الفلسفة إلى المشرق العربى بفضل الجهد الذى قام به المترجمون فى العصر العباسى بصفة خاصة.

وهل يمكن أن ننسى أفكار العديد من أساتذته المباشرين وغير المباشرين. وإذا أردنا أن نتحدث عن فكره الفلسفى والأدبى عامة، وفكره فى مجال الإنسان بصفة خاصة، هل يمكن أن ننسى أوجه الاتفاق، وأوجه الاختلاف بين الأفكار التى قال بها فى مجال التفاؤل ومجال التشاؤم، وتحليل العديد من الظواهر النفسية، كأنه عالم نفسى، وبين الأساتذة الذين استفاد منهم، والمفكرين الذين عاشوا بعده. ونذكر من السابقين والمعاصرين واللاحقين: على أبو سعيد السيرافى، وأبو الحسن على بن عيسى بن عبدالله الرمانى، وأبو بكر محمد بن على القفال بن إسماعيل، وأبو الحسن العامرى، وأبو سليمان بن طاهر السجستانى، وابن سينا، وأبو العلاء المعرى، وكتّاب (رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء).

لقد كان الرجل شعلة نشاط، لا يكل ولا يمل، دائم القراءة، والقراءة الفاحصة الواعية. إنه يذكرنا بالجاحظ، وهو نفسه كان دائم الإعجاب بفكر الجاحظ فى كثير من الجوانب والآراء والاتجاهات.

ولابد أن نضع فى الاعتبار أن فكر التوحيدى، ورأيه فى مجال التشاؤم بصفة خاصة لا يمكن فهمه ولا تبريره، إلا إذا

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

وضعنا فى الاعتبار الظروف التى عاشها. إننا نجد ذلك عند أكثر المفكرين الذين قالوا بالتشاؤم، أمثال ابن الرومى وأبى العلاء المعرى وشوبنهور الفيلسوف الألمانى. لقد عاش التوحيدى طفولة محرومة من أنواع النعيم أكثره أو كله. كان عمه يكرهه - كما يقول التوحيدى - إذ كان يشكو من أنه يأكل فى كل يوم أربعة أرغفة. كان لدى التوحيدى شعور بالخيبة والخذلان، وبأنه ليس من أهل الدنيا التى لم تكن كريمة معه، وأيضا ليس من أهل الآخرة، كما يرى.

ربما نجد عند التوحيدى نوعا من الشعور بالانفصال عن العالم، ونوعا من الحدة فى ثورته على الأغيار. وقد يكون ذلك راجعا إلى إسرافه فى لوم نفسه، ومقارنته بين أحوال الأذكياء فى عصره، وما هم فيه من فقر، وأحوال أصحاب المناصب وما هم فيه من غنى. فيروى التوحيدى على سبيل المثال أن أبا سليمان السجستانى قد عجز عن دفع إيجار منزله ووجبة غدائه وعشائه، وأن السيرافى كان ينسخ فى اليوم عشر ورقات بعشرة دراهم، وذلك لكى يتمكن من أن يعيش.

وبوجه عام، يمكننا القول بأن التوحيدى كان دائم الشكوى، حاد اللسان، وقد نجد فى ذلك تناقضا بينه وبين كتاباته فى مجال التصوف، خاصة حين يتحدث عن مقامات الخوف والرجاء والشكر والتوبة والزهد والمراقبة واليقين والطاعة والصبر والتواضع والرضا والتوكل والمحبة والشوق، وعن صفات العارفين والرياضات العملية والذكر والسماع والعزلة والخلوة. ولعل هذا هو الذى أدى به إلى أن يلوم نفسه على عدم إخلاصه فى التوكل على الله، وكثرة حديثه عن أخلاق الصوفية دون الالتزام بها.

وحياة التوحيدى (الذى ولد حسب أرجح الأقوال عام ٣١٢ هـ، وتوفى عام ٤٠٣ هـ) تعد غاية فى الغرابة. لقد كان يعانى - كما سبق أن أشرنا - من نوع من الغربة والحزن على أحواله، بل إنه قام بإحراق كتبه فى أواخر عمره. وكم اختلفت الآراء حول حقيقة اعتقاده. فإذا كان ابن النجار يقول عنه: كان أبو حيان فقيرا صابرا متدينا، وكان صحيح العقيدة، فإن أبا الحسين أحمد بن فارس يقول عنه إنه كان قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان. كما أن أبا الفرج بن الجوزى يقول عنه: زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندى وأبو حيان التوحيدى، وأبو العلاء المعرى.

الإشارة إلى حياة التوحيدى تعد، إذن، مسألة ضرورية لتبرير العديد من الآراء التى ذهب إليها. والواقع أن دارس أقواله وأحكامه على الناس، لابد أن يشعر بنوع من المبالغة فى وصف أحواله، خاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن ما حدث له يعد أقل بكثير من الأحداث التى حدثت للعديد من المفكرين قبله وبعده، وفى حياتهم وبعد مماتهم، وبسبب آرائهم التى قالوا بها. فسقراط قد قتل، والحلاج أيضا، وابن باجه قد مات مسموما فى أغلب الظن، والسهروردى قد قتل، وابن رشد قد تم نفيه فترة من الزمان، وابن عربى قام ابن تيمية بتكفيره.

من هذا المنطلق، يجب أن يكون حكمنا على التوحيدى وآرائه. لقد قدم لنا الرجل الكثير من الإيجابيات، وهذا ما لا نشك فيه. ولكن من الصعب أن نجد وحدة مذهبية تجمع آراء مفكرنا التوحيدى. ومن يحاول إيجاد نسق فلسفى للتوحيدى، فإن محاولته ستكون غاية فى الصعوبة، بل مستحيلة. إننا نجد للرجل الكثير من الأقوال المتناثرة، بل اختلطت بعض آرائه بآراء أستاذه السجستانى، بحيث بات من الصعب أن نقول إن بعض ما نطالعه فى (المقابسات) وفى (الإشارات الإلهية) وفى (الإمتاع والمؤانسة) هل هو رأيه، أم أن تلك الآراء هى آراء السجستانى وغيره من مفكرين تتلمذ على أيديهم. بل إن أحكامه على (رسائل إخوان الصفا) وما فيها من أفكار لا تخلو من نوع من التحامل والإسراف فى النقد دون مبرر، وذلك على الرغم مما نجده فى (رسائل إخوان الصفا) من اهتمام كبير بالبعد الإنسانى التنويرى.

هذه مقدمة نراها ضرورية للدخول إلى عالم الإنسان عند أبى حيان التوحيدى. إنه يعد واحدا من المتفلسفة، وإن لم يكن فيلسوفا - كما سنوضح - بالمعنى الدقيق لكلمة الفيلسوف.

فلو رجعنا إلى الحياة الفكرية عند العرب، فى جانبها الفلسفى، فإننا نستطيع التمييز بين مجموعة من الدوائر تدخل فى إطار الفلسفة العربية؛ دائرة يمثلها أصحاب الفرق

الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة والخوارج والشيعة. ودائرة ثانية يمثلها فلاسفة العرب فى المشرق العربى، كالكندى والفارابى وابن سينا وفى المغرب العربى كابن باجة وابن طفيل وابن رشد. ودائرة ثالثة يمثلها صوفية الإسلام، سواء عبروا عن التصوف السنى كالغزالى ومن سبقه من الزهاد والعباد كإبراهيم بن أدهم وبشر الحافى ورابعة العدوية، أو كانوا معبرين عن التصوف الفلسفى كالحلاج والسهروردى المقتول وابن عربى وابن سبعين وابن الفارض.

وإذا كنا نميز بين كل دائرة والدائرة الأخرى على أساس المنهج؛ بمعنى أن أصحاب الدائرة الأولى من المتكلمين كان منهجهم جدليا، وأصحاب الدائرة الثانية من الفلاسفة كان منهجهم يقوم على أساس البرهان، وأصحاب الدائرة الثالثة من الصوفية قد فضلوا المنهج القلبى الذوقى الوجدانى، فإننا نستطيع، من جهة أخرى، داخل الحضارة العربية، التمييز بين الفلاسفة الخلص، والفلاسفة الذين مزجوا بين الفلسفة والأدب، أى عبروا عن فكرهم بروح أدبية، وكانوا بذلك داخلين فى إطار الفلاسفة الأدباء، ومن بينهم أبو العلاء المعرى وأبو حيان التوحيدى، كما أشرنا منذ قليل.

وقد أشار كثير من المؤرخين إلى هذا الجانب، أى الجمع بين الفلسفة والأدب، خاصة حين تحدثوا عن أبى حيان التوحيدى. فمن المؤرخين القدامى: ياقوت الرومى الذى يقول فى كتابه (معجم الأدباء): «أبو حيان التوحيدى فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق المتكلمين ومتكلم المحققين وإمام البلغاء».

ومن المؤرخين المحدثين أحمد أمين؛ إذ إنه ـ فى مجال المقارنة بين الجاحظ وأبى حيان التوحيدى ـ يرى أن الجاحظ إذا كان أكثر تشعبا وأكثر انطلاقا، فإن التوحيدى كان أجزل لفظا وأوسع علما؛ لأن الجاحظ كان مسجل القرن الثانى. وفى القرن الثانى بدأت نشأة العلوم، وأبو حيان التوحيدى مسجل القرن الرابع، وقد نضجت العلوم، وشتان بين علم ناشئ وعلم ناضج.

هذا يدلنا، بوجه عام، على أن التوحيدى كان كما قلنا واحدا من المتفلسفة الذين جمعوا بين الأدب والفلسفة،

ولعل هذا يعد سببا رئيسيا بين أسباب عدة وراء اهتمام أبى حيان التوحيدى بقضية الإنسان؛ فقد احتلت الأخلاق المكانة الأولى عند المتفلسفة، والمسائل العملية بوجه عام، وتقريب الفلسفة إلى الجمهور، كما أن الأديب بصفة خاصة قد يكون أكثر اهتماما بالجانب الإنسانى من الفيلسوف، خاصة فى العصور الوسطى. وإذا كان أبوحيان التوحيدى قد جمع ـ كما قلنا ـ بين الجانب الأدبى والجانب الفلسفى، فإنه كان متوقعا، إذن، الاهتمام من جانبه بالبحث فى قضية الإنسان، تماما كما نجد ذلك عند الجاحظ وعند أبى العلاء المعرى وغيرهما من الأدباء والشعراء.

وأهم ما نود أن نشير إليه، قبل أن نعرض بعض أفكار أبى حيان التوحيدى، أننا فى العصر الوسيط بوجه عام لا نجد فكرا يحلل قضية الإنسان بمعزل عن الجوانب الإلهية. نوضح ذلك بالقول بأننا إذا درسنا آراء المفكرين فى مجال قضية الإنسان، فإننا سنجد هذه الآراء قد امتزجت بدراسة القضايا الإلهية، بحيث تبدو الآراء الإنسانية والآراء الإلهية كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن.

لقد درس التوحيدى الكثير من القضايا الإلهية التى ترتبط من بعض جوانبها بالبحث فى مشكلة الإنسان، وكم كان التوحيدى متأثرا بالثقافات التى سبقته، ومؤثرا بدوره فى بلورة العديد من الأفكار التى نجدها عند من عاشوا بعده.

بحث التوحيدى بحثا مستفيضا فى المجالات التى تدخل فى إطار «الإنسان» ولابد أن نشير إلى أن اهتمام التوحيدى بقضية الإنسان إنما كان مبعثه ـ كما سبق أن أشرنا ـ العصر الذى عاش فيه والبيئة التى نشأ فيها، وأيضا الذكاء الحاد والروح النقدية من جانبه. لقد عاش فى بيئة سياسية تسودها الفوضى، شهد فساد الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى دولة بنى بويه، ولم يرتض لنفسه الموقف السلبى، موقف المتفرج اليائس، بل حاول من جانبه الإصلاح.

يقول زكريا إبراهيم فى كتابه عن أبى حيان التوحيدى:

«إن التوحيدى لم يقنع بمعاناة موقفه البشرى، وظروفه الاجتماعية، بل هو قد وقف منها موقفا إيجابيا واستجاب لها استجابة فعالة. ولا غرو، فإن الفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره أو مجرد أسير لمجتمعه، بل هو لابد من أن يواجه الناس بالحقيقة، حتى ولو كانت معارضة لما بين أيديهم من حقائق... وقد تحددت شخصية أبى حيان التوحيدى بثورته على أخلاق المجتمع الذى كان يعيش فيه ونقده لسير الناس الذين كان يحيا بينهم وتمرده على أحوال العصر الذى كان ينتسب إليه» (ص: ٧ ـ ٨).

ويمكن القول بأننا نجد فكرة الغربة عند أبى حيان التوحيدى. لقد كان حسه النقدى الشكى وراء تلك الفكرة، إنه يقول بأفكار ولكن لا يجد صدى لها فى المجتمع الذى عاش فيه. ويقينى أننا نجد لديه الكثير من الأفكار المستقبلية التى تتخطى حدود الزمان والمكان. ولكن لابد أن نضع فى الاعتبار أننا لا نجد لديه رؤية ميتافيزيقية يقيم عليها آراءه النقدية أو الآراء التى يقولها فى مجال الغربة، ونقد سلوك أفراد البشر.

واهتمام التوحيدى بالبحث فى مشكلة الإنسان نجده بصورة أو بأخرى فى العديد من الكتب التى تركها لنا، ومن بينها (الصداقة والصديق)، (والإشارات الإلهية)، و(الإمتاع والمؤانسة)، و (المقابسات)، و«رسالة الحياة»، و (الهوامل والشوامل).

نجد، مثلا، فكرة الغربة عند التوحيدى. إنه على سبيل المثال يبدأ رسالة: (فى الصداقة والصديق) بقوله: «وقبل كل شئ ينبغى أن تثق بأنه لا صديق ولا من يشبه بالصديق».

إن هذه العبارة تكشف عن عدم ثقته فى أفراد البشر وعجزه عن التآلف مع أهل عصره حتى انتهى به الحال إلى الكفر بالصداقة، كأنها تعد لفظة جوفاء لا معنى لها، كما نتحدث عن الغول والعفريت.

وفى كتابه (المقابسات)، نجده يشير إلى جوانب تتعلق بالإنسان، بصورة مباشرة تارة وغير مباشرة تارة أخرى، ومن بينها:

- فى تطهير النفس وتجردها من الشوائب البدنية.
- فى أن الإنسان قد يجمع أخلاقا متباينة.
- فى كتم السر وعلة ظهوره.
- فى ولوع كل ذى علم بعلمه ودعواه أن ليس فى الدنيا أشرف من علمه.
- فى حقيقة الضحك وأسبابه.
- فى أننا نساق بالطبيعة إلى الموت وبالعقل إلى الحياة.

ولابد أن نضع فى اعتبارنا أن التوحيدى كان متوقعا منه الاهتمام بالبعد الإنسانى. إنه فى «رسالة فى العلوم» يرى أن كلا من الحساب والهندسة علم وعمل ينبغى الجمع بينهما، فهو لم ينظر إلى العلوم نظرة مجردة، بل وضع فى اعتباره فائدتها للإنسان.

هذا بالإضافة إلى تعمقه فى دراسة التصوف. إننا لا نستطيع التغافل عن كتابه المهم (الإشارات الإلهية)، وكم تحدث التوحيدى عن مجالات التصوف فى العديد من كتبه. ولا يخفى علينا الصلة بين التصوف، من حيث هو معبر عن البعد الذاتى، وبين الإنسان. إن للتوحيدى بعض العبارات التى ينبه فيها إلى أن العبرة بالباطن وليست العبرة بالظاهر. المهم هو الإنسان فى داخله وليس الإنسان فى ظاهره. إنه يعجب من العالم الفقيه أو الأديب النحوى، حيث يتكلم كل واحد منهما عن إعراب القرآن الكريم وتأويله وتنزيهه وقصته وشأنه وكيف ورد وكيف حلاله وحرامه، وهو لا يعرف تلاوة حرف من آياته، وعلمه كله لفظ، وروايته كلها حفظ وعمله كله رفض. إن فى كل آية وفى كل لفظ سر مطوى وكلمة مخبوءة.

يقول التوحيدى فى كتابه (الإشارات):

«لقد أخفى الله تعالى هذه الأسرار لتكون ملكوته محفوفة بالعبرة بعد العبرة وذلك لسر لا سبيل إلى السؤال عنه، لأنه جرأة عليه، ولا سبيل أيضا إلى الجواب عنه، وسبحان من لو شاء لأرانا

فى الذى أرانا غير ما أرانا، وأتانا من لدنه سوى ما أتانا».

ونود أن نشير إلى أن التوحيدى قد كتب عن التصوف من الخارج؛ إذ ليس من المؤكد أنه عاش حياة الصوفية، أو عاش أحوالهم ومقاماتهم.

ولعل اهتمام التوحيدى بالحديث عن الجوانب الصوفية يعد مرتبطا بكتاباته الكثيرة عن النفس وأحوالها، وعن الأمراض النفسية. لقد تحدث عن أطباء النفوس، وقال فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة):

«إن للنفس أمراضها كأمراض البدن، إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن فى الشر والضرر، كفضل النفس على البدن فى الخير».

ومن الواضح أن اهتمام التوحيدى بإثارة مجموعة من الأسئلة حول النفس وأمراضها فى العديد من كتبه، خاصة (الإمتاع والمؤانسة) و (الإشارات الإلهية)، إنما كان مبعثه ما كان يعانى منه من قلق نفسى، وارتباط هذا القلق النفسى بالروح التشاؤمية فى كثير من كتاباته، وإن كنا لا نجد لديه نوعا من التدليلات العقلية الدقيقة على أن التشاؤم هو جوهر الوجود وليس التفاؤل.

لقد كانت لدى أبى حيان التوحيدى القدرة على تحليل كل خلجات نفس الإنسان من القلق والرضا والفرح والحزن، وقد كان موسوعى الثقافة فى الكتابة عن هذه الجوانب، وإذا كان قد تأثر بكتابات السابقين من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب، فإن شخصيته كانت واضحة إلى حد كبير؛ فهو فى كتبه، مثل (المقابسات) و(الإشارات الإلهية) و (الهوامل والشوامل) و (الإمتاع والمؤانسة) يلجأ إلى التحليل والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء، ثم يقول برأى لا يعد مجرد نقل عن الآخرين. وقد لا نجد مفكرا من مفكرى المشرق العربى، اهتم بالبعد الإنسانى مثل اهتمام التوحيدى، خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه كان فى كتاباته معبرا عن جوانب نفسية وجودية. نقول هذا بصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع التوحيدى، سواء فى الرأى أو فى الاتجاه.

ولم يكن التوحيدى من طراز المفكرين الفكريين، الذين يقولون بأفكارهم فوق قمة العقل البارد، أى العقل النظرى الصرف، بل كان من نمط المفكرين الوجوديين الذين نجد لديهم القدرة على الربط بين الفكر والحياة، بحيث كانت حياته - إلى حد كبير - معبرة عن فكره، وكان فكره صدى لحياته.

يقول مسكويه فى افتتاحية كتاب (الهوامل والشوامل) وهو يجيب عن أسئلة التوحيدى:

«قرأت مسائلك التى سألتنى أجوبتها فى رسالتك التى بدأت بها فشكوت فيها الزمان واستبطأت بها الأخوان، فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض العقيم».

وهذه العبارة التى قالها مسكويه تشير إلى ما كان يعانى منه التوحيدى من قلق واكتئاب. ولم ينجح التوحيدى فى إزالة القلق والاكتئاب خاصة أنه كان سيئ الظن بالناس وصاحب روح تشاؤمية كما قلنا، حتى إنه رأى إحراق كتبه التى قام بتأليفها طوال حياته، كما سبق أن أشرنا.

هذه الروح التشاؤمية عند التوحيدى لم تحل بينه وبين البحث فى السعادة بحثا مستفيضا. ويمكن القول بأن آراءه حول نظرية السعادة لا تخلو من نوع من التأثر بالفارابى، وأيضا نجد تشابها بينها وبين ما نجده عند بعض الفلاسفة والمفكرين الذين عاشوا بعده، خاصة فى المغرب العربى.

فى حديثه عن السعادة، يربط التوحيدى بين الفكر والسلوك، بين العلم والعمل، ويرى أن كل عنصر منهما إنما يرتبط بالعنصر الآخر؛ فإذا رجعنا إلى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وجدناه يقول:

«الزيادة من العلم داعية إلى الزيادة من العمل، والزيادة من العمل جالبة الانتفاع بالعلم.، والانتفاع بالعلم دليل على سعادة الإنسان، وسعادة الإنسان مقسومة على اقتباس العلم والتماس العمل، حتى يكون بأحدهما زارعا وبالآخر حاصدا، وبأحدهما تاجرا، وبالآخر رابحا».

أما فى رسالة «الحياة»؛ تلك الرسالة التى تم تحقيقها منذ أكثر من أربعين عاما، فإننا نجده يحلل تحليلا دقيقا عشرة أصناف من الحياة، كما يربط بين حديثه عن أصناف الحياة ودراسة موضوع السعادة فى العديد من كتبه، ومن بينها (الإمتاع والمؤانسة) وكتاب (الإشارات الإلهية)، كما أشرنا.

إننا ـ فيما يقول التوحيدى ـ نجد أنواعا مختلفة للحياة، من بينها:

ـ حياة الحس والحركة، تلك الحياة المشتركة بين الإنسان والحيوان.

ـ حياة العلم والبصيرة، التى يجب أن يعمل الإنسان على الاستزادة منها، وإلا أصبح فى عداد الحيوانات.

ـ حياة العمل الصالح، تلك الحياة التى تبين لنا أن الإنسان يعد فردا من أفراد المجتمع، وهى حياة تقوم على الأخذ والعطاء، أو هى حياة العشرة والصداقة.

ـ حياة الديانة والسكينة، وبها يهتدى الإنسان بحيث يبتعد عن الشر والضلال.

ـ حياة الظن والتوهم، وهى الحياة التى يسعى فيها الإنسان إلى الشهرة والصيت، بحيث يبتعد عن الطريق الحق ظنا من جانبه أن هذا هو طريق الخلود لاسمه.

إن صاحب هذه الحياة يسعى إلى طلب النسل ظنا من جانبه أن هذا هو طريق الاستمرار لشخصه، ولكن هذا يعد قائما على الوهم، فيما يقول التوحيدى.

ـ حياة العاقبة، أى خلود النفس.

ومن الواضح أن أدنى نوع من الحياة، هو الحياة الأولى حياة الحس والحركة؛ إذ إنها ـ كما قلنا ـ لا تميز الإنسان بما هو إنسان. إن حياة الآخرة هى أعظم حياة، فهى السعادة الحقيقية الباقية.

وهذا يتضح من حديثه عن الغبطة. إن الغبطة فى هذه الحياة العادية ليست الغبطة فى شهوة تنال، أو فى لين يلبس، أو حلو يتطعم، أو بارد يشرب. إن الغبطة ـ فيما يقول التوحيدى فى كتابه (الإشارات الإلهية) ـ فى حال أخرى أنت منها فى قطر شاسع لا يلوح لك ولا يتراءى لعينيك. الغبطة فى النجاة من هذه الدار إلى محل لا ألم فيه ولا أذى؛ محل تجد فيه النعيم صافيا والحق باديا، محل لا يعتريك فيه ملل، ولا ينتابك فيه علل، حيث تنسى فيه الحزن حسا ورسما. حيث يحكمك المولى فتتحكم، ويدنيك إلى حضرته فتنعم، حيث لا يلتهب لك فى صدرك نفس، ولا يخمد بين يديك قبس.

والواقع أن هذا القول من جانب أبى حيان التوحيدى، وهو الذى يعد معبرا عن موقف صوفى إلى حد كبير، إنما يرتبط بتأكيده قصور العقل وعجز العلم إلى حد كبير. إنه يقول فى كتاب (الهوامل والشوامل): «إن العلم بحر، وظنه أكثر من يقينه، والخافى عليه أكثر من البادى، وما يتوهمه فوق ما يتحققه». ليس فى قدرة العقل، إذن، أن يحيط الإحاطة الشاملة بحقيقة الخلود، بل هو مضطر لأن يلجأ إلى الوحى. إن الدليل على ذلك «أن العقل لو كان يكتفى به لم يكن للوحى فائدة ولا غناء»، هذا ما يقوله التوحيدى فى كتابه المعروف (الإمتاع والمؤانسة).

إن أقوال التوحيدى، فى هذا المجال، تؤدى بنا إلى الذهاب إلى الاعتقاد بأن التوحيدى لم يكن من المؤمنين بقدرة الإنسان الإبداعية وطاقته الخلاقة. بل إن أقواله حول الحرية والجبر تؤدى إلى الاعتقاد بأنه يؤمن بالجبر إلى حد كبير، وذلك على الرغم من أنه يحاول الربط بين الحرية والجبر.

وقد تكون أحكام التوحيدى، فى هذا المجال ناتجة عن خبراته الشخصية وتجاربه العديدة. يقول زكريا إبراهيم فى كتابه عن أبى حيان التوحيدى:

«لم يكن التوحيدى من المتحمسين لقدرة الإنسان وقوته وعلمه وعمله وشتى مظاهر نشاطه الإبداعى، بل كان ـ على العكس من ذلك ـ أعرف الناس بعجزه وقصوره وجهله وتوانيه وشتى مظاهر نقصه. وليس بدعا أن نرى أبا حيان ينادى

بعجز الإنسان، فقد أتاحت له خبراته العديدة وأسفاره الكثيرة الفرصة للتعرف إلى الكثير من أعاظم الوزراء وكبار الحكام وأفذاذ الكتاب، فما وجد لديهم إلا النقص والسوء والخبث والطمع والجشع والحسد والغيرة والجهل والادعاء والصفاقة والتبجح وما إلى ذلك» (ص ٢٣٩).

هذه الآراء من جانب أبى حيان التوحيدى إنما كانت تعبيرا عن تأملاته وبحثه المستمر فى حقيقة الوجود الإنسانى. ونستطيع أن نقول إن التوحيدى، بصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معه حول رأى أو أكثر من آرائه، قد نجح فى إثارة العديد من القضايا والتساؤلات، خاصة ما تعلق منها بالإنسان، وهذا يبين لنا أن التوحيدى قد أدرك إدراكا تاما وظيفة الفيلسوف الحقيقية، وعبر عنها من خلال منظور أدبى.

أدبه، إذن، لم يكن من نوع أدب التعبير، بل إنه يمثل أصدق تمثيل أدب التفسير. إن أدب التعبير لا يتضمن عادة نظرية فكرية فلسفية، أما أدب التفسير فإننا نجده معبرا عن روح فكرية واتجاه محدد. فالتوحيدى يصوغ آراءه حول الإنسان وحول مشكلة الألوهية من خلال أسلوب أدبى، ويمكن أن نجد لديه العديد من الآراء الخاصة به من خلال هذا الأسلوب الأدبى. إنه لم يقف عند الظاهر والسطح، بل جاوز ذلك بحثا عن الحق والحقيقية، وجعل الطريق مفتوحا أمام أفراد بنى الإنسان، خاصة أنه أثار العديد من الأسئلة دون أن يقدم بالضرورة إجابة عنها. وليرجع القارئ إلى العديد من كتبه؛ ومن بينها (المقابسات) و(الهوامل والشوامل) و(الإشارات الإلهية)، وسوف يجد أن جانبا كبيرا من أهمية أبى حيان التوحيدى فى مجال الفكر العربى، أدبا كان أو فلسفة، إنما يتمثل فى إثارته هذا الكم الكبير من التساؤلات التى تعبر عن نفس قلقة، تهتم بالسؤال أكثر من اهتمامها بتقديم الإجابة عنه.

قلنا إن التوحيدى قد خصص جزءا كبيرا من التراث الذى تركه لنا للبحوث فى مجموعة من الموضوعات أو المجالات التى تتعلق بدائرة الإنسان. ومن أكثر الجوانب اتصالا بقضية الإنسان ذلك الجانب الخاص بالأخلاق. ولو رجعنا إلى الكتب التى تركها لنا التوحيدى، وجدنا من جانبه إثارة لمجموعة من الأسئلة التى تتعلق بالمجالات الخلقية، ومحاولة لتقديم رأى حول كل مجال من مجالات البحث فيها.

إنه يبحث، على سبيل المثال، فى الأخلاق وهل يمكن تغييرها، أم أنه ليس بالإمكان تغييرها. وهذه القضية كانت مثارة منذ زمان طويل حتى فى الفكر اليونانى، وكم أشار إليها الغزالى بعد ذلك فى المشرق العربى من خلال كتابه (إحياء علوم الدين)، وذلك حين أورد آراء الذين يقولون بعدم إمكان تغيير الأخلاق، وقام بالرد على حججهم ذاهبا إلى القول بإمكان انتقال الإنسان من سلوك إلى سلوك، وإن كنا نجد صعوبة فى تغيير الأخلاق السيئة، وذلك إذا استمر الإنسان مدة طويلة فى فعل الأفعال السيئة.

والتوحيدى قد يكون أكثر ميلا إلى القول بعدم إمكان تغيير الأخلاق وإن كان قد أدرك فى الوقت نفسه أهمية أساليب الإصلاح الاجتماعى. فهو يقول فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة):

> «الخلق الحسن مشتق من الخلق، فكما لا سبيل إلى تبديل الخلق، لذلك لا قدرة على تحويل الخلق... لكن الحض على إصلاح الخلق، وتهذيب النفس، لم يقع من العلماء بالعبث، بل لمنفعة عظيمة موجودة ظاهرة».

ويبحث التوحيدى فى الصفات الخلقية ويثير الكثير من الأسئلة حول كونها فطرية أم مكتسبة. ويحاول الربط بين الصفات الخلقية وعللها الفسيولوجية. فالإنسان الشجاع قليل الحقد، تغلب الحرارة عليه فى مزاج القلب، والإنسان البليد، غليظ الطباع، تغلب عليه البرودة. وإذا غلبت عليه الرطوبة فإنه يكون لين الجانب سمح النفس، وإذا غلبت عليه اليبوسة يكون صابرا. هذا ما نجده فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) كما نجد إشارات إليه فى كثير من رسائل أبى حيان.

والواقع أننا نجد الكثير من أوجه التناقض عند التوحيدى وفى حياته على سبيل الخصوص، كما سبق أن

أشرنا. إنه يعد شخصية قلقة، حائرة. إنه يقوم بتمجيد الزهد تارة مع بيان أثره فى حياة الإنسان، وتارة أخرى نجده يتحدث عن اللذات. وقد يكون اتجاهه إلى الحياة الصوفية، من حيث هى فكر قد جاء فى مرحلة متأخرة من حياته. لقد حاول تنبيه أفراد البشر إلى أن من الضرورى الربط بين الأقوال والعمل أو السلوك . إنه يقول فى كتابه (الإشارات الإلهية):

«إلى متى نقول بأفواهنا ما ليس فى قلوبنا؟ إلى متى ندعى الصدق، والكذب شعارنا؟ إلى متى نتمادى فى الغواية، وقد فنى العمر بليلنا ونهارنا؟ إلى متى نخلد إلى الدنيا وقد دنا منها رحيلنا؟».

اهتمام التوحيدى بالبحث فى مشكلة الإنسان نجده، إذن، فى العديد من الكتب والرسائل التى تركها لنا، فهو لم يدرس مشكلة الإنسان فى كتب بعينها، بل لابد من أن نضع فى اعتبارنا ضرورة الرجوع إلى كل ماكتبه التوحيدى، حتى يمكننا تعرف دراسة الإنسان عنده.

وفكرة الغربة عند التوحيدى يمكن أن نجد أمثلة عدة لها عند ابن باجه، فيلسوف المغرب العربى، الذى قدم لنا تصورا للمدينة الفاضلة التى تختلف عن المجتمع الواقع الذى عاش فيه، ونجد ذلك فى كتابه المهم (تدبير المتوحد)، بحيث يمكننا عقد مقارنات عدة بين التوحيدى فى المشرق العربى، وابن باجه فى المغرب العربى.

إن مفهوم الإنسان عند التوحيدى يكمن فى الروح التشاؤمية التى نجدها واضحة فى كتاباته، سواء منها الفلسفية، أو الصوفية. ولكن لابد أن نضع فى اعتبارنا أيضا ما قد نجده من تناقض عند التوحيدى فى حديثه عن الإنسان.

نقول هذا ونحن نقارن بين نظرة التوحيدى من جهة، ونظرة أبى العلاء المعرى - من جهة أخرى - الذى يمكن أن نقول عنه إنه كان كالتوحيدى من المتفلسفة، ولم يكن من الفلاسفة.

ويرفض أبو حيان فى كثير من المناقشات، خاصة فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة)، فصل السياسة عن الدين، ويقول فى إجابة له:

«إن الناظر فى أحوال الناس ينبغى أن يكون قائما بأحكام الشريعة، حاملا للصغير والكبير على طرائقها المعروفة، لأن الشريعة سياسة الله فى الخلق والملك سياسة الناس للناس، على أن الشريعة متى خلت من السياسة كانت ناقصة والسياسة متى عريت من الشريعة كانت ناقصة».

كما يقول التوحيدى:

«إن الملك مبعوث، كما أن صاحب الدين مبعوث، إلا أن أحد المبعوثين أخفى من الآخر، والثانى أشهر من الأول».

ويحاول التوحيدى إثبات وجهة نظره وذلك حين يستشهد بالآية القرآنية الكريمة: «وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا» (سورة البقرة).

كما أن موقفه من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة يحتاج إلى وقفة نقدية، نقول هذا لأننا نجد كما كبيرا من الخلط والاضطراب عنده. إنه إذا كان يدافع عن الفلسفة تارة، فإننا نجده يقف موقفا عدائيا إلى حد كبير من رسائل إخوان الصفا واتجاههم التوفيقى. صحيح أن محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة لم يقدر لها النجاح، سواء فى المشرق العربى عند أمثال الكندى والفارابى وابن سينا، أو فى المغرب العربى، عند أمثال ابن طفيل وابن رشد، ولكن من الصحيح أيضا - وهذا هو ما سعى إليه إخوان الصفا من خلال رسائلهم - أن هدف هؤلاء الفلاسفة الذين سعوا إلى التوفيق بين الدين والفلسفة إنما كان محاولة تقريب الفلسفة إلى الجمهور، وهذا ما سعى إليه أبو حيان من خلال رسائله الأدبية والفلسفية، وهذا - فيما نرى - يعد نوعا من التناقض نجده فى فكر التوحيدى. وإذا كان الدين يغنى عن الفلسفة فى حياة الإنسان - كما يقول التوحيدى من خلال كثير من رسائله وأقواله - فإن الفرد منا لابد أن يتساءل عن مكان

الفلسفة فى فكر التوحيدى؛ ألم يكن الأجدر به، وقد كانت استفادته هائلة من الفلسفة، أن يفسح لها دورا كبيرا فى حياة الإنسان؟

لقد دخل أبو حيان التوحيدى تاريخ التفلسف وتاريخ الأدب من أوسع الأبواب وأرحبها، وسيظل فكر أبى حيان التوحيدى مستمرا فى مجال العطاء الإنسانى. لقد قال بأفكار فى مجال البحث فى الإنسان، بصفة خاصة، من واجبنا أن نقف عندها للدراسة والتحليل.

درس التوحيدى أكثر المجالات التى تتعلق بقضية الإنسان وإن كان يبدو متناقضا مع نفسه فى بعض الآراء التى قال بها. ولكن هذا لا يقلل كثيرا من أهمية آرائه. إن هذه الأفكار لم تولد ميتة، بل إنها ستظل حية، خاصة لأنها تثير العديد من القضايا المهمة التى تتعلق ببعد من الأبعاد التى تعد مغبرة عن الاهتمام بقضايا الإنسان. إنه صاحب شخصية فذة من النادر أن نجد مثيلا لها فى تاريخنا الفكرى العربى المعاصر. ومن حقنا أن نفخر بالتوحيدى مفكرا عربيا، ومن واجبنا أيضا دراسة أفكاره وما أعظمها وما أروعها. لقد أعطانا خلاصة تجاربه من خلال لغة جمعت بين البعد الفلسفى والتعبير الأدبى.

وإذا كنا نهتم بمفكرينا الكبار من أمثال الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى، وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، فإنه قد آن الأوان لأن نهتم بفكر أبى حيان التوحيدى، هذا الفكر الذى قدم لنا من خلاله مذهبا فلسفيا لم يلجأ فى التعبير عنه إلى اللغة الفلسفية الاصطلاحية الدقيقة، بل لجأ إلى الأسلوب الأدبى الرائع، هذا الأسلوب الذى نجده عند الأدباء الذين استطاعوا بلورة الفكر الإنسانى حول مبادئ رفيعة وقيم ثابتة راسخة.

نقول ونكرر القول بأن التوحيدى قد قدم لنا الكثير من الإيجابيات، ولكن لابد أن ننظر إليه على أنه مفكر وليس قديسا؛ مفكر يعد فكره قابلا للاتفاق معه تارة والاختلاف معه تارة أخرى. ومن يحاول الدفاع عن آراء التوحيدى بحيث ينفى عنه الوقوع فى التردد تارة والتناقض تارة أخرى، فوقته ضائع عبثا. وأعتقد من جانبى، اعتقادا لا يخالجنى فيه أدنى شك، أن القيمة الباقية من فكر التوحيدى إنما تتمثل فى قدرته على توجيه الأسئلة التى تتناول جوانب شتى فى الحياة والسلوك والطبيعة، وعلى رأسها ما تعلق بالإنسان.

المصادر والمراجع:

- التوحيدى: الإشارات الإلهية.
- التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة.
- التوحيدى: البصائر والذخائر.
- التوحيدى: رسالة الصداقة والصديق.
- التوحيدى: رسالة فى العلوم.
- التوحيدى: المقابسات.
- التوحيدى ومسكويه: الهوامل والشوامل.
- مسكويه: تجارب الأمم.
- مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق.
- مسكويه: الحكمة الخالدة.
- مسكويه: الفوز الأصغر.
- ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء.
- ابن الأثير: الكامل فى التاريخ.
- ابن الجوزى: مناقب بغداد.
- ابن حزم: رسالة الأخلاق.

- ابن سينا: **علم الأخلاق.**
- ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات.**
- ابن سينا: **النجاة.**
- ابن سينا: **رسالة فى دفع الغم من الموت.**
- ابن النديم: **الفهرست.**
- إحسان عباس: **أبو حيان التوحيدى.**
- أحمد أمين: **ظهر الإسلام.**
- إخوان الصفا: **الرسائل.**
- أفلاطون: **كتاب الجمهورية** ـ ترجمة فؤاد زكريا.
- أفلاطون: **فيدون** ـ ترجمة سامى النشار، عباس الشربينى.
- أوليرى: **علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب** ـ ترجمة تمام حسان.
- إميل بربيه وآخرون: **من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث** ـ ترجمة محمد مندور.
- البغدادى: **تاريخ بغداد.**
- البيرونى: **الآثار الباقية عن القرون الخالية.**
- توفيق الطويل: **الفلسفة الخلقية.**
- زكى نجيب محمود: **المعقول واللا معقول.**
- زكى نجيب محمود: «تحليل لكتاب الإمتاع والمؤانسة» (مجلة تراث الإنسانية).
- عاطف العراقى: **الفلسفة الطبيعية عند** ابن سينا.
- عاطف العراقى: **ثورة العقل فى** الفلسفة العربية.
- عاطف العراقى: **العقل والتنوير فى الفكر** العربى المعاصر.
- جرجى زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية.**
- جولدتسيهر: **العقيدة والشريعة فى الإسلام.**
- حاجى خليفة: **كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون.**
- الذهبى: **ميزان الاعتدال فى نقد الرجال.**
- الفارابى: **آراء أهل المدينة الفاضلة.**
- الفارابى: **كتاب الحروف.**
- ابن باجه: **تدبير المتوحد.**
- ابن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.**
- أبو بكر الرازى: **رسائل فلسفية.**
- زكريا إبراهيم: **أبو حيان التوحيدى.**
- السلمى: **طبقات الصوفية.**
- السراج الطوسى: **اللمع فى التصوف.**
- عبدالرحمن بدوى: **الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام.**
- عبدالرحمن بدوى: **التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.**
- آدم متز: **الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى** ـ ترجمة محمد عبدالهادى أبو ريدة.
- ماجد فخرى: **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ـ ترجمة كمال اليازجى.
- عبدالأمير الأعسم: **أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات.**
- الخوانسارى: **روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات.**
- السبكى: **طبقات الشافعية الكبرى.**
- ابن خلكان: **وفيات الأعيان.**
- القفطى: **إخبار العلماء بأخبار العلماء.**
- السيوطى: **بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة.**
- ابن قيم الجوزية: **مدارج السالكين.**
- عبدالرزاق محيى الدين: **أبو حيان التوحيدى.**
- أرسطو: **النفس:** ـ ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى.

- أرسطو: **كتاب الأخلاق** ـ ترجمة أحمد لطفي السيد.
- ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**.
- مرجليوث: مادة التوحيدي ـ **دائرة المعارف الإسلامية** ـ الترجمة العربية.
- ابن حجر العسقلاني: **لسان الميزان**.
- ياقوت الرومي: **معجم الأدباء**.
- محمد كرد علي: **أمراء البيان**.
- خليل الجر وحنا الفاخوري: **تاريخ الفلسفة العربية**.
- كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ـ الترجمة العربية.

- Arberry: **Avicenna on theology**
  Aristotle: **Metaphysics.**
  Aristotle: **The Logic.**
  Burnet: **Greek philosophy.**
  Collingwood: **An essay on metaphysics.**
  Gilson: **History of Christian philosphy.**
  Taylor: **Plato.**
  Ross: **Aristotle.**



أبو حيان التوحيدى
والبحث عن السعادة

زينب محمود الخضيرى*

لا يزال الباحثون يتنازعون على التوحيدى مما يضاعف من غموض صاحب (المقابسات). فريق منهم يراه أديبا، فهو خليفة الجاحظ وأحد «أمراء البيان» (محمد كرد على)، أو من أقطاب «النثر الفنى فى القرن الرابع عشر» (زكى مبارك)، مع أن مصطلح الأدب يكتسب دلالة خاصة عندما يتعلق الأمر بالتوحيدى. وفريق يراه متفلسفا (أحمد أمين فى مقدمته لـ «الهوامل والشوامل»، ومرجليوث فى «دائرة المعارف الإسلامية»). وفريق ثالث يجعله يجمع بين كل من الأدب والفلسفة، فهو «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة» (ياقوت الحموى) أو «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» (زكريا إبراهيم)، مع أن التوحيدى هاجم الفلسفة الموجودة فى عصره وتطلع إلى نمط جديد من التفلسف. ومما يزيد من غموض هذا المفكر جمعه بين المتناقضات؛ فهو إذا تصوف مال إلى طريقة الفقهاء، مع أن الصراع بين الفقهاء والمتصوفة فى عصره كان على أشده، وهو فى الوقت نفسه فيلسوف عقلانى يهاجم المتكلمين. وهو ممزق بين التحليق فوق الواقع بدافع تصوفه، وبين الانغراس فيه وتبين كل مشاكله وآلامه. وهو يرى ضرورة الفصل بين الفلسفة والدين، فمن شأن التوفيق بينهما إحداث البلبلة والاضطراب، ولكنه - من جهة أخرى - يرى أن الاثنين يتكاملان. وهو شديد الإيمان بالإسلام، يرى فيه حلا لكل مفاسد الناس وطريقا لسعادتهم، ولكنه من جهة أخرى يقول بآراء جريئة اتهم بسببها بالإلحاد والزندقة. ومازلنا، بعد أكثر من ألف سنة على وفاته، فى حاجة إلى إعادة النظر فى فكر التوحيدى، وإلى قراءته قراءة جديدة بعد أن أصبحت جل أعماله فى متناول أيدينا؛ الأمر الذى لم يكن متحققا لجيل الرواد من دارسيه.

وبالرغم من تعدد تأويلات التوحيدى، فلقد بدا لنا أن التأويل الأقرب للحقيقة هو أن صاحبنا مفكر «عاش» يبحث عن السعادة طوال حياته، ويأمل فى تحقيقها، شأنه شأن أى

---

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

إنسان، إلا أنه لم ينل إلا خيبة الأمل، فكتب لنا عن تجربته المؤلمة هذه، تلك التجربة التى مرت بمراحل عدة اختلف فى كل منها تصوره لضالته المنشودة.

تمثلت السعادة عنده وهو فى مقتبل العمر فى حياة الخاصة الفكرية، فسعى إلى أن تكون له «الرياسة» بين هذه الخاصة بواسطة الأدب. ولذا أقبل على التراث كله يجمعه وينقده، كما يتضح من (البصائر والذخائر). ومع ازدياد نضجه الفكرى تحول التوحيدى من جامع للتراث ومؤرخ له إلى صاحب رأى وموقف وقضايا، أى تحول إلى التفلسف الذى تزايد حجمه وعمقه وأصالته مع الأيام، كما يتضح من أعماله. وعندما فشلت الفلسفة بدورها فى تحقيق سعادة التوحيدى، شن حملة عنيفة على «الدنيا» بما فيها من بشر، فاضحا مثالبهم ونقائصهم، ثم تحول إلى البحث عن السعادة الأبدية، وجعل وسيلته لذلك التقرب إلى الله بالمناجاة والحب وأحيانا بالشكوى. وفى ظنى أنه لم ينجح فى هذه الخطوة أيضا، وظل تعسا محتاجا إلى الناس، حانقا عليهم لأنهم لم يحققوا له سعادته وتركوه فريسة لغربة موحشة افترسته، مما حال دون نجاحه فى التوجه الخالص المطلق لله. ودليلنا على ذلك حرقه كتبه التى ضمنها فكره؛ أى حياته. يقول فى ذلك:

«على أنى جمعت أكثرها للناس، ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كله»(1).

١ ـ البحث عن السعادة فى أعماله :

كانت أعمال التوحيدى مرآة لحياته وسجلاً لكل جهوده فى البحث عن سعادته وسعادة كل إنسان، ولذا فهى إذا رتبت ترتيبا كرونولوجيا أتاحت لنا الوقوف على مراحل هذا البحث الدائب. وأول ما يلحظه قارئ هذه الأعمال هو اشتراكها فى سمة واحدة، هى أن صاحبها وضعها استجابة للآخر، أو نتيجة لاتصاله بالآخر، سواء أكان هذا الآخر الله أم البشر مثله. فمن أوائل أعماله (البصائر والذخائر) و (أخلاق الوزيرين) وقد جاءا على إثر اتصاله بالوزراء الثلاثة محمد الحسن بن محمد المهلبى وزير معز الدولة فى بغداد، وبكل من ابن العميد وابن عباد فى الرى، هذا الاتصال الذى كان ينتهى دائما بفساد العلاقة بينه وبين كل منهم لسبب أو آخر. ولقد أتاح له هذا الاتصال معرفة ومحاورة أئمة عصره فى كل فن، ممن كانوا يحضرون مجالس هؤلاء الوزراء الثلاثة. أما (البصائر والذخائر)، فهو سجل لثقافة عصره وإن لم يعن فيه بالفلسفة إلا نادرا؛ إذ كان جل اهتمامه منصبا على اللغة والأدب. أما (أخلاق الوزيرين)، فهو فاتحته القوية إلى دراسة الإنسان وبالتالى فهو زاخر بالأحكام الأخلاقية وبالحديث عن القيم. فـ(أخلاق الوزيرين) فى رأينا هو بداية ظهور شخصية التوحيدى بوصفه مفكرا همه الإنسان وأخلاقه. ويعلن فى هذا العمل خوفه من «إعلان» فكره، ومن الانفضاح من خلال الكتابة. يقول:

«فإنى عملت رسالة فى أخلاقه وأخلاق ابن العميد أودعتها نفسى الغزير، ولفظى الطويل والقصير، وهو فى المسودة ولا جسارة لى على تحريرها، فإن جانبه مهيب، ولمكره دبيب»(2).

وبهذا دشن ما سيصبح عادة عنده فيما بعد نتيجة لخوفه من الآخر، وقد يكون هذا هو سبب حرقه كتبه فى آخر أيامه؛ فهو يخشى حتى الخلف.

وبعد أن فارق الصاحب ابن عباد الذى لم يعرف قدره بينما كان عظيم التقدير لمسكويه، خصم التوحيدى وصديقه اللدود، عاش فى كنف الوزير ابن سعدان وزير صمصام الدولة ببغداد، الذى كان قد عرفه به أبو الوفاء محمد بن يحيى البوزجانى الشهير بلقب المهندس. وكانت فترة اتصاله بابن سعدان فترة هائلة استمع إليه فيها الوزير واستظرفه، وسأله وأجاب هو، مما جعله يشعر للمرة الأولى فى حياته بأنه من علية القوم، الأمر الذى كان يحقق سعادته. ونتيجة لهذا، أصبح أهدأ وأحكم فتفلسف. وبالرغم من تأكيده أن الوزير هو الذى كان يسأل، ويحدد موضوعات الحوار، فإن الأمر الذى لاجدال فيه هو أن التوحيدى كان يعرض لآرائه وهو بصدد التأريخ للمسائل التى يحاوره فيها ابن سعدان، بل كان يطرح الأسئلة كلما سنحت له الفرص. كل ذلك ضمنه التوحيدى كتابه الضخم (الإمتاع والمؤانسة). وفى هذا الكتاب بدأ منهج الحوار التوحيدى الشهير الذى سيكون عماد أعماله التالية: (الهوامل) و (المقابسات) الذى سيتحول

إلى حديث من طرف واحد فى (الإشارات الإلهية)، حيث يناجى الله ويشكو له. مع (الإمتاع والمؤانسة) بدأ أبو حيان يدرك قيمة الحوار أو «الحديث»، فتوقف عنده طويلا فى إحدى الليالى. فالحديث يصل الناس بعضهم بالبعض ويثرى كل الأطراف وكأنه يخلق النفوس من جديد! فإذا كانت الغربة هى مشكلة التوحيدى فالحديث هو حلها. وفى (الإمتاع) يعرض التوحيدى لموقفه من قضايا فلسفية عدة، أهمها علاقة المنطق بالنحو، وذلك من خلال تصويره المناظرة التى جرت بين أبى سعيد السيرافى النحوى ومتى بن يونس المنطقى، وعلاقة الفلسفة بالدين من خلال عرضه فكر «عصابة» إخوان الصفا. وفى (الإمتاع والمؤانسة) يتجاوز التوحيدى مرحلة التأريخ فى (البصائر والذخائر) والحكم فى (أخلاق الوزيرين) إلى مرحلة أكثر نضجا، هى مرحلة النقد أو ما نعتبره مراجعة لكل التراث الفكرى القائم فى عصره. ولقد أتاحت له هذه المراجعة تبين كل القضايا وكل المسائل التى عالجها الفكر الإسلامى، مما مهد له السبيل إلى طرح جديد بفضل رؤية جديدة فى (الهوامل).

وكان اختيار التوحيدى لـ(الهوامل) عنوانا لأسئلته اختيارا بارعا يصور خير تصوير حقيقة هدفه. فـ(الهوامل) هى الإبل السائمة التى يهملها صاحبها ويتركها ترعى. وهكذا أراد التوحيدى لأسئلته أن تكون منطلقة بلا قيود لأنها أسئلة جديدة على حضارته، أو على أقل تقدير هى مسائل طرحت من قبل واستقرت العقول على إجابات عنها، تصورها هو غير مناسبة للفترة التى يعيش فيها، فرأى ضرورة إعادة طرحها بحثا عن إجابات جديدة. ولو كان التوحيدى يبحث عن الإجابات التقليدية لما سمى أسئلته «الهوامل». ولا ندرى من الذى أطلق على إجابات مسكويه اسم «الشوامل»، ومعناها الحيوانات التى تضبط الإبل الهوامل فتجمعها، إلا أننا نؤكد أن اختيار هذا الاسم كان اختيارا دقيقا للغاية؛ إذ إن مسكويه يجيب عن أسئلة التوحيدى بإجابات تقليدية. لم وجه التوحيدى أسئلته لمسكويه بالذات بالرغم من احتقاره له؟ ألم يكن على يقين أن مسكويه سيعجز عن إرضائه بإجابات شافية؟ هل كان كل ما يعنيه فعل طرح السؤال بهدف لفت النظر إلى ضرورة إعادة النظر؟ هل اختار مسكويه بالذات ليوجه إليه مسائله لأن صاحب (تهذيب الأخلاق) كان يمثل رؤية للإنسان لم ترض التوحيدى فاندفع فى توجيه لطمة «التجديد» إليه؟ والمتأمل فى مسائل التوحيدى الخمس وسبعين ومائة، التى تفجر كل منها العديد من الأسئلة، لابد له أن يلاحظ أنها تحدد عناصر الإجابة، بل تفرض فى أحايين أخرى البدائل المختلفة للإجابة، أو تدحض كل الإجابات التقليدية. أليس السائل هنا فى الحقيقة هو المجيب، أو أليس المجيب هو الغافل الذى أراد السائل كشف غفلته؟ فى (الهوامل) التوحيدى فيلسوف بلا جدال، ولكنه فيلسوف من نوع جديد على الحضارة الإسلامية فى ذلك الحين، فهو فيلسوف من نوعية سقراط، يتأمل الحياة والقيم، والمفاهيم واللغة، والعقائد والعلم، وعلاقة الإنسان بما حوله، أى هو فى (الهوامل) فيلسوف يشغله الإنسان ليس على طريقة أرسطو بل على طريقة سقراط. فهو لا يملى آراءه ويفرضها بل يدعو الآخرين إلى أن يشاركوه فى البحث عن الحقيقة؛ حقيقة الإنسان وماهية سعادته. وكما أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض مما يعنى أنه غير مجراها، أنزلها هو - التوحيدى - من دائرة المشائية إلى دائرة التساؤل السقراطى أو ما يسميه هو «بالحديث» الذى يجدد ويثرى. أدرك التوحيدى أن المتفلسفة المسلمين أصبحوا شراحا وكتاب هوامش على المشائية، ذلك التراث الذى صار قيدا على العقل العربى الإسلامى وأبعده عن جذوره وأصوله الأولى، وأنه آن الآوان لإعادة الطرح عله هو وأمثاله يتوصلون لرؤية جديدة. كما أدرك التوحيدى أن الفلاسفة المسلمين ضعف حسهم الفلسفى لأنه استهلك فى التكرار (وإن استخدم كلمة الغريزة تعبيرا عن هذا الحس) وأنهم اعتادوا أطروحات بعينها شاعت وفرضت نفسها مع أنها ليست هى الحق، وأن عليهم البحث من جديد عن هذا الحق «البادر» وإن كان «نادرا». يقول فى المسألة الخامسة نقدا لإجابة افترضها عن سؤاله عن علاقة الدنيا بالعلم:

«فليعلم أن المسألة ما وضعت هناك، ولا فرضت كذلك، ولو سدد هذا المعترض فكره عرف الفحوى، ولحق المرمى، ولم يعارض بادرا بشائع، ولم يناقض نادرا بذائع»(٣).

وهذا البحث الجديد عن الحق لابد أن تكون قاعدته هى التراث العربى ووعاؤه اللغة على ألا يقبل من الوافد، سواء أكان يونانيا أم فارسيا، إلا ماله أصل فى هذا التراث. يقول فى المسألة الرابعة والثلاثين التى تساءل فيها عن «نيف وعشرين مسألة» : «ولم أذكر البخت، فإنه ليس من كلام العرب»(٤). ولعل ما أطلق عليها «ملكة المسائل» تكشف عن محور تفلسف التوحيدى؛ ونعنى به حياة الإنسان المتأرجحة بين السعادة والتعاسة وفقا للإنصاف والظلم. يقول فى المسألة الثامنة والثمانين :

«حدثنى عن مسألة هى ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة وهى... السل فى الجسم، والحسرة فى النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلى الناس به فيها، وهى حرمان الفاضل وإدراك الناقص، ولهذا المعنى خلع ابن الراوندى ربقة الدين، وقال أبو سعيد الحصيرى بالشك، وألحد «فلان» فى الإسلام، وارتاب «فلان» فى الحكمة. والبحث عن هذا السر واجب»(٥).

وفى (المقابسات) يخطو التوحيدى خطوة أبعد فى درب التفلسف وفى تحديد نوعية تفلسفه. يقول فى المقابسة الثالثة: «والكلام فى الأخلاق مطرب، وكل هذا الكتاب فيها»(٦). كما يقول فى المقابسة الثالثة والأربعين: «واعلم أن الغرض كله من هذا الكتاب، وجمع ما أثبت عن هؤلاء الشيوخ إنما هو فى إيقاظ النفس، وتأييد العقل، وإصلاح السيرة، واعتياد الحسنة»(٧). وبالرغم من زعم التوحيدى أن «المقابسات» كلها تدور حول الأخلاق، فإن (المقابسات) نفسها تكشف عن الاهتمام بدائرة أوسع هى دائرة الإنسان: حياته ومشاكله وعلاقة عقله بالدين وعلاقة أصوله بالوافد عليه. ففى (المقابسات) عالج التوحيدى علاقة الفلسفة بالدين والمتكلمين بالفلاسفة، وعلاقة النحو بالمنطق، كما عالج الحظوظ والأرزاق. والتزم فيها بمنهج (الهوامل) نفسه ومن قبله فى (الإمتاع والمؤانسة)؛ ألا وهو الحوار أو الحديث، وإن كان يصرح للمرة الأولى بأنه يخلط الفلسفة «بأشياء أخرى»، وهو ما يعنى عندنا أن تصوره للفلسفة مختلف عن التصور السائد فى عصره، فالفلسفة فى تصوره أوسع دائرة مما اصطلح عليه. يقول فى مقدمة (المقابسات) إنه يلبى طلب سائله فى :

«تصنيف أشياء من الفلسفة... وخطبت بها رغبتك فيها، ونشاطك لاقتنائها، وإضافة أشياء أخرى تجرى معها، وتدخل فى طرازها، وتقوى عمدها، وتدل على شرف جوهرها... عن مشايخ العصر الذى أدركته»(٨).

ويعترف التوحيدى بأنه لا يقدم صورة مطابقة للحوارات التى دارت بينه وبين شيوخ عصره، وعذره فى ذلك أن «الكلام بينهم كان يلتف ويلتبس»(٩) مما يفتح باب الشك فى حقيقة هذه «المقابسات»، ومما يجعلنا نجرؤ على التساؤل: ألا يجوز أن يكون التوحيدى قد وضع الكثير من آرائه على ألسنة شيوخ عصره، خاصة أن (المقابسات) تمتلئ بأسئلة قام هو بطرحها عليهم، وبعضها يشير إلى أنه سبق وأن طرحها فى (الهوامل)(١٠)؟

أما رسالته فى (الصداقة والصديق) فقد كان موضوعها حاضرا فى نفسه منذ عام ٣٥٠، فلما أطلع أحد معارفه على أمرها نقل الخبر إلى الوزير ابن سعدان، فطلب منه هذا الأخير تحريرها ففعل، غير أنه لم يعرضها عليه، وكان ذلك عام ٣٧١هـ. ومنذ ذلك الحين وهو يضيف إليها نتاج خبراته وتأملاته إلى أن كتبها فى شكلها النهائى فى آخر أيامه عام ٤٠٠هـ(١١). والرسالة جمع لكل ما قيل فى الصداقة، كما أنها تساؤل عن الصداقة، فيها تختلط الفلسفة الإسلامية السائدة برؤيته الجديدة للحكمة، التى يريد استبدالها بالرؤية السائدة. وسنعود للحديث طويلا عن هذه الرسالة عند حديثنا عن الصداقة.

أما (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية)، فقد ضمنه التوحيدى خلاصة تجاربه الروحية. وهو يفعل ذلك بأسلوب «التائب المنسحق» بتعبير البعض، والمتحرق شوقا إلى ملاقاة ربه فى آخر حياته(١٢). فى هذا الكتاب، التوحيدى صوفى متفلسف، وهو الذى هاجم صوفية عصره والسابقين عليه. ولقد ذكر له عمدة دراسات التصوف لويس ماسينيون من الأعمال الصوفية رياض العارفين، ورسالة صوفية وأخبار

الصـوفـيـة، والحج العـقـلى[١٣]. والغـريب أنه لم يذكـر (الإشارات الإلهية)، مما يعنى أن الجانب الصوفى التوحيدى يحتاج إلى جهود جادة من جانب الباحثين. ولقد عده ماسينيون «فيلسوفا عظيما»[١٤]. فسبق بذلك منذ عام ١٩٢٩ كل الباحثين فى التوحيدى الذين جاءوا بعده، وإن كان يخامرنى الشك أن أحدا منهم لم يطلع على كتاب ماسينيون هذا، كما أن ماسينيون فى دراسته المستفيضة الجريئة عن الحلاج ربط بين صاحب (الطواسين) والتوحيدى فيما يتعلق بمسألة الحج. فإذا كان الحلاج قد دعا إلى «إسقاط الوسائل» والتسامى على شعائر الحج العينية، فقد أجاز التوحيدى الحج العقلى فى كتابه المفقود اليوم الذى يحمل الاسم نفسه[١٥]. ولعل حقيقة علاقة التوحيدى بالحلاج من المسائل التى ينبغى أن تدرس من قبل دارسى التصوف حتى تزداد معرفتنا بصاحب (الإشارات الإلهية). ولقد أشار ماسينيون فى الدراسة ذاتها إلى التشابه بين نص للحلاج ونص من الصداقة والصديق[١٦]. ولعل إشارات ماسينيون هذه تفسر لنا اتهام التوحيدى بالكفر والزندقة فى عصره، بل وضياع الكثير من أعماله التى ذكرها ماسينيون ومنها (الحج العقلى).

٢ ـ السعادة والفلسفة :

كانت الفلسفة هى وسيلة الخاصة للسعادة فى القرن الرابع الهجرى، فكتب أبو الحسن العامرى الذى أكثر التوحيدى من ذكره والثناء عليه كتابه (السعادة والإسعاد) وكتب مسكويه أعماله الأخلاقية. أما التوحيدى، فيبدو موقفه من الفلسفة غير واضح. فهو يزعم أنه ليس من أهلها مع أنه تتلمذ على كبار متفلسفى عصره وعالج كل قضاياها. تناقض آخر؟ لا، بل موقف دقيق يحتاج إلى توضيح.

درج الباحثون على الانطلاق من مقولة ياقوت الحموى التى تذهب إلى أن التوحيدى «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة» لإثبات انتمائه للفلسفة، ولكنهم جميعا لم يلتفتوا إلى أمر مهم، ألا وهو أن التوحيدى لم يكن ينتمى إلى فلسفة عصره إنما كان ينتمى للفلسفة بألف لام التعريف على ما تتضمنه من تيارات مختلفة. وهو عندما ينفى انتماءه للفلسفة يصدق القول، لأنه لاينتمى بالفعل للفلسفة السائدة. اعتبره أحمد أمين موسوعيا حاول تسجيل كل الموجود من فنون وعلوم فى القرن الرابع الهجرى[١٧]، واعتبره زكريا إبراهيم، الذى يميل إلى دراسة «الدور الحضارى» الذى قام به التوحيدى فى عصر الازدهار الذى عاشه، مفكرا حاول مزج الفلسفة بالأدب، بهدف تقديم حكمة شعبية تكون فى متناول الجمهور. أما الفلسفة، فهى الفلسفة اليونانية، وأما الأدب فهو الأدب العربى. ولأن زكريا إبراهيم دارس للفلسفة، فقد انتبه لنزعة التساؤل عند التوحيدى، واجتهد فى إثبات أنه «فيلسوف التساؤل» لأن لديه «روحا تساؤلية» تعشق الجدل، ولا تكاد تكف عن إثارة السؤال تلو السؤال، وجعل هذه الروح التساؤلية هى سبب موسوعيته[١٨]. ومن قبلهما ذهب حسن السندوبى فى مقدمته لـ (المقابسات) عام ١٩٢٩ إلى أن التوحيدى نجح فى مزج الأدب بالحكمة، والتصوف بالفلسفة، وفى توليد مذهب خاص من هذا المزيج، بحيث لا يمكن أن ننسبه إلى فرقة بعينها، ولا إلى مذهب بذاته[١٩]. وتأول البعض موقفه الفلسفى تأويلا يبدو لنا عجيبا، فالتوحيدى عنده قد عاش فى ظل «الحقيقة الفلسفية» لأنها مخدرة لآلامه النفسية. إلا أن التوحيدى لم يكن ذلك المستسلم لتلك الحقيقة إنما تمرد عليها، وأخذ يصارع التيار السائد بروح متمردة، مما جعل منه ممثلا لوعى اجتماعى غير ناضج لأنه وعى «غير مبنى على فلسفة متكاملة فى الحياة»[٢٠]. هل نجرؤ على القول إن هذا التأويل مجحف للتوحيدى وبعيد كل البعد عن حقيقة صاحب (المقابسات) بالرغم من مكانة صاحبه؟

ماذا يقول التوحيدى نفسه عن علاقته بالفلسفة؟ يقول فى (الصداقة والصديق) إنه لن يذكر إجابة أبى سليمان السجستانى لما فيها من فلسفة «موقوفة على أصحابها لا نزاحمهم عليها ولا نماريهم فيها»[٢١]. فهل صحيح أن التوحيدى لم يكن من أصحاب الفلسفة؟ درس على يد السجستانى الذى اشتهر ببراعته فى الجدل، وبقدرته الفائقة على تحديد معانى الألفاظ، وشرح المفاهيم الفلسفية. كما كان من ضمن أساتذته يحيى بن عدى، والخوارزمى، والصيمرى، ووهب بن يعيش اليهودى، وكل هؤلاء

متفلسفة. وقبل كل هؤلاء فتن بالجاحظ وكتب عنه تقريظا وروج له فى الأوساط الثقافية، والجاحظ صاحب رؤية اعتزالية متفردة. تكوين التوحيدى، إذن، كان تكوينا فلسفيا مما يعنى أن الرجل كان شغوفا بالفلسفة.

حقيقة الأمر أنه كان متفلسفا وإن لم يكن فيلسوفا على غرار الفلاسفة المسلمين السابقين عليه ولا على غرار المعاصرين له، ولذا نراه يكثر من ذكر الفلاسفة اليونان وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وديوجين وأرسطو، ولكنه لا يذكر الكندى أو الفارابى من السابقين عليه، ولا ابن سينا المعاصر له. وهو إذا ذكر مسكويه فإنما يفعل ذلك ليحقر من شأنه، وإذا وجه إليه الأسئلة يفعل ذلك متعاليا مستخفا به. فهل يجوز لنا على استحياء افتراض أن صاحبنا كان يحلم بفلسفة جديدة، أو بمعنى أدق بحكمة جديدة تكون ذات سمة عربية؛ أى تستقى مفاهيمها وقيمها من التراث العربى المتمثل فى الأدب والشعر العربيين، وهو من حفظتهما المعدودين، وإن استرشدت بالفلسفة اليونانية، وهل يمكننا القول إن فى إعلائه من شأن النحو العربى على المنطق اليونانى، واعتبار النحو هو المنطق العربى على الأصالة، الأمر الذى عالجه فى الليلة الثامنة من ليالى (الإمتاع والمؤانسة)، دليلا على محاولة الاستقلال عن الفلسفة اليونانية، والبحث عن فلسفة عربية أو حكمة عربية فى تراثنا العربى؟ وأليست محاولته لتبين الفوارق اللغوية الدقيقة بين المترادفات العربية بهدف إظهار الاختلافات الدقيقة بين «معانيها»، ومحاولته لتبين المعانى المختلفة للفظ الواحد نوعا من التأصيل الفلسفى العربى للمفاهيم، بما أن اللغة هى وعاء الفكر؟ والأمثلة على تلك المحاولات عديدة من قبيل تفرقته بين كل من القديم والعتيق، والزمن والدهر والحين، والوفاق والاتفاق، والخلاف والاختلاف، ومن قبيل تبينه لعلاقة قوية بين الحديث بمعنى الحوار والحديث بمعنى الجديد. وأليست مراجعاته ومناقشته للتعريفات الفلسفية المختلفة، وأشهرها تعريف أرسطو للصداقة إلا دليلا على أنه أخذ على عاتقه تمحيص المقولات الموحية بالعمق والفارغة من الحقيقة؟ ولو ربطنا بين هذا الموقف ومحاربته الشعوبية من جهة، وبينه وبين إعلائه من شأن العرب على كل العجم من جهة أخرى، لاتضحت لنا الصورة أكثر. خصص التوحيدى الليلة السادسة من (الإمتاع والمؤانسة) للمقارنة بين العرب والعجم، وذكر قول ابن المقفع ليثبت أن العرب أصحاب إبداع عقلى بسبب ظروف حياتهم فى الصحارى الموحشة، تلك الظروف التى حالت دون اتصالهم بالأمم الأخرى وأخذهم عنها. قال ابن المقفع :

«إن العرب ليس لها أول تؤمه ولا كتاب يدلها، أهل بلد قفر ووحشة من الإنس، احتاج كل واحد منهم فى وحدته إلى فكره ونظره وعقله... وجعلوا بينهم شيئا ينتهون به عن المنكر، ويرغبهم فى الجميل، ويتجنون به على الدناءة ويحضهم على المكارم... ليس لهم إلا وهم يحاضون به على اصطناع المعروف وبذل المال... كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله، ويستخرجه بفطنته وفكرته فلا يتعلمون ولا يتأدبون، بل نحائز مؤدبة، وعقول عارفة، فلذلك قلت لكم: إنهم أعقل الأمم، لصحة الفطرة واعتدال البنية وصواب الفكر وذكاء الفهم»[٢٢].

وهاجم التوحيدى، شأن كل المجددين، المذهبية التى تنتهى بالضرورة إلى التقليد والجمود. ويتجلى هذا الهجوم فى اتهامه ابن السمح بأنه «بالمتبع أشبه» وفى اتهامه القومسى أبا بكر بأنه «كالمقلد بين المحققين، والتابع للمتقدمين»[٢٣].

كانت أزمة التوحيدى الحقيقية التى عانى منها الكثيرون معه هى تمزق المجتمع بين نزعتين أو عقليتين أو تصورين للعلاقة بين الله والإنسان، كل منهما تنزع إلى السيطرة على أسلوب حياة البشر من خلال السيطرة على مفاهيمهم وعقولهم. أما هاتان النزعتان فهما النزعة العقلية العلمية الفلسفية اليونانية من جهة والنزعة الشرقية وقوامها الحكمة من جهة أخرى. ولقد سجل التوحيدى فى جل أعماله (البصائر والذخائر، الإمتاع والمؤانسة، الهوامل، المقابسات) جهود شيوخ عصره للخروج من هذه الأزمة، إما بالتوفيق بين النزعتين، أو بتغليب واحدة منهما على الأخرى[٢٤]. وما تسجيل التوحيدى لتلك الجهود إلا مشاركة منه فى البحث عن الحل. وفى رأينا أن الحل عند التوحيدى تمثل فى الفصل بين الفلسفة والدين. وقد يبدو غريبا أن يكون الفصل

بين الفلسفة والدين هو حل أزمة الصدام بين النزعة اليونانية الفلسفية والنزعة الشرقية فى نظر التوحيدى، لكن دهشتنا تتلاشى إذا ما عرفنا أن التوحيدى كان يعتبر أنه إذا كانت الفلسفة يونانية فإن الشريعة عربية[٢٥]. وبفصله بين الفلسفة والدين، كان التوحيدى ينقلب على آلية التوفيق بينهما، التى سادت منذ الفارابى وإن اتخذت أشكالا عدة، منها الشكل الذى تبناه إخوان الصفا الذين هاجمهم التوحيدى. ويذكرنا حل التوحيدى المتمثل فى الفصل بين قطبى الصراع بالحل الرشدى الذى جاء بعد قرنين من الزمان، وإن كان ثمة اختلاف كبير بين الموقفين، ونعنى به أن التوحيدى جعل الدين أعلى وأثرى من حيث الحقائق على الفلسفة، وجعل النبى يفوق الفيلسوف، بينما ابن رشد كان يرى الفلسفة والدين توأمًا أو وجهين لعملة واحدة، أو يعبران عن حقيقة واحدة. وتجلى هذا الحل الذى ارتآه التوحيدى فى موقفه من إخوان الصفا الذين خصص الليلة السابعة عشرة للحديث عنهم، ولكشف حقيقة فكرهم للمرة الأولى. فقد ظن إخوان الصفا أن الفلسفة هى الوسيلة لـ«الفوز برضوان الله» لأنها «حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية»، وهى التى بإمكانها «غسل» و «تطهير» الشريعة من «الجهالات» و «الضلالات». ولقد رد السجستانى عليهم كما ذكر التوحيدى بأن :

«الشريعة مأخوذة عن الله بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحى، وباب المناجاة... وظهور المعجزات على ما يوجبه العقل تارة، ويجوزه تارة،... وفى أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه، والغوص فيه، ولابد من التسليم للداعى إليه،... وهناك يسقط لم ويبطل كيف ويزول هلا ويذهب لو وليت فى الريح».

وأكد السجستانى أن الشريعة ليس بها خطاب علمى أو ـ على حد تعبيره ـ ليس فيها حديث المنجم، ولا «حديث صاحب الطبيعة»، وأنها مكتملة ولا تحتاج إلى أية تكملة، فلو كانت كذلك لكان فى القرآن وفى أحاديث الرسول إشارة إلى ذلك: الشرائع كلها وليست الإسلامية فحسب لا حاجة بها إلى الفلسفة. والفلسفة فى رأى السجستانى تحتاج إلى الشريعة والعكس غير صحيح[٢٦]. والأمر الذى لم يلتفت إليه الباحثون، وهم بصدد الحديث عن موقف التوحيدى من علاقة الفلسفة بالدين، أن التوحيدى قال بالحقيقتين، ذلك القول الذى كفر القائلون به فى العصور الوسطى سواء أكانوا من المسلمين أم من المسيحيين بعدهم. وصحيح أنه ينسب هذا القول إلى أستاذه السجستانى، ولكننا نعرف أن التوحيدى تبنى فكر أستاذه بل إنه فيما نظن نسب إلى أستاذه فى كثير من الأحيان بعضا من فكره هو. يقول السجستانى :

«إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة فى شئ والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة فى شئ.. من أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فيجب عليه أن يعرّد بعنايته عن الفلسفة ويتحلى بهما مفترقين فى مكانين على حالين مختلفين»[٢٧].

إلا أن التوحيدى يضيف ـ على لسان السجستانى بالطبع ـ ما يلقى مزيدا من الضوء على تصوره لتلك العلاقة الدقيقة التى تصورها بين الفلسفة والشريعة، وإن استخدم مصطلح الحكمة فجأة بدلا من مصطلح الفلسفة الذى استخدمه فى كل معالجته السابقة؛ يضيف أن الإنسان الذى يفصل بين الاثنين يستعين بهما لعبادة الله، فالدين يقربه من الله بينما الحكمة توقفه على قدرة الله فيزداد معرفة به. ويقول إن الإنسان «يكون بالدين متقربا إلى الله تعالى... ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى فى هذا العالم»[٢٨]. وللمرة الأولى يتخلى التوحيدى عن علاقة التضاد التى يفترض دائما أنها تربط بين قطبى كل الازدواجيات التى عرض لها، فبالرغم من اختلاف المجالين واختلاف مصدرهما، فإن غايتهما واحدة؛ ألا وهى معرفة الله والتقرب منه، فى علاقة تكامل وليست علاقة صراع؛ تلك العلاقة التى تصورها التوحيدى تجمع بين الدين والفلسفة، فالاثنان «لايهدم أحدهما الآخر»[٢٩]. وربط التوحيدى ـ على لسان السجستانى ـ بين الفلسفة والدين من جهة، والسعادة من جهة أخرى. فالسعادة القصوى فى الآخرة تتحقق إما بواسطة الدين أو الفلسفة، أو بكليهما معا، وهذا فضل ونعمة من الله. يقول :

«ومن فضل نعمة الله تعالى على هذا الخلق أنه نهج لهم سبيلين ونصب لهم علمين، وأبان لهم نجدين ليصلوا إلى دار رضوانه إما بسلوكهما وإما بسلوك أحدهما»(٣٠).

ونرى لزاماً علينا لفت النظر إلى خطأ ورد من قبل محققي (الإمتاع والمؤانسة) فيما نحن بصدده؛ إذ فسرا السبيلين والعلمين والنجدين أنهما العقل والعلم، بينما المعنى المقصود في رأينا، الذي يستقيم مع سياق النص، أنهما الدين والفلسفة، فكيف يمكن أن يكون الله قد «نصب لهم علمين» ثم يكون أحد هذين العلمين هو العلم بينما الثاني هو العقل(٣١). وهذا التفسير وغيره من قبل المحققين ينبغي أن يكون مدعاة لنا لتقديم تحقيق جديد لكل أعمال التوحيدي إذا أردنا أن نعرفه معرفة علمية دقيقة؛ إذ كانت التحقيقات الأولى تهدف إلى التعريف به، الأمر الذي ينبغي أن نتجاوزه إلى التدقيق فيه. ولقد لفت نظرنا أنه في الوقت الذي يدرس فيه بعض المستعربين اتصال وتطور الدراسات التوحيدية الحديثة فيما بين عام ١٨٨٣ وعام ١٩٦٥(٣٢)، لم يزل بعضنا يخطئ في عام ١٩٩٥ فيما أصبح من البديهيات في الدراسات التوحيدية فيجعل (الهوامل والشوامل) أول أعماله، و (الإشارات الإلهية) سابقة على (الإمتاع والمؤانسة)، ويجعل (البصائر والذخائر) من أخريات أعماله، ويجرؤ على القول بأن عدد مسائل (الهوامل) مائة وثمانون، غير حافل بعواقب هذا الاستخفاف الذي قد يجر عليه شبهة عدم النظر في فهرس هذا الكتاب المطبوع.

٣ ـ هجومه على علم الكلام :

هاجم التوحيدي الكلام المعاصر له لأنه أصبح عقبة دون تحقيق السعادة بسبب جموده وإصراره على الخلط بين الفلسفة والدين. وسخر التوحيدي من المتكلمين الذين غالوا في الغرور فظنوا أنهم وحدهم المتكلمون. يقول على لسان يحيى بن عدي إن المتكلمين كانوا يصرحون :

«نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر وصح وظهر! كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام؟... أما يتكلم ياقوم الفقيه، والنحوي، والطبيب، والمهندس، والمنطقي... والإلهي... والصوفي؟»(٣٣).

وهذا الموقف من المتكلمين يتفق في رأينا مع موقفه من العلاقة بين الفلسفة والدين. لقد هاجم المتكلمين لأنهم خلطوا بين الفلسفة والدين ذلك الخلط الذي يراه يلحق الضرر بالعقيدة. يقول في (البصائر والذخائر) مما يكشف عن أخذه بهذا الموقف من الكلام منذ بداية حياته الفكرية :

«ولو حمل الأمر على رأيهم [رأي المتكلمين] في جميع أركان الشريعة سقط ثلثا الشريعة، وحصل الثلث... وما أحوج الناظرين للدين إلى حسن الظن واليقين،... فإنه متى حاول معرفة كل شئ بالرأي والقياس كل ومل، ومتى استرسل مع كل شئ زل وضل»(٣٤).

هل كان التوحيدي يهاجم الكلام كله والمتكلمين على اختلاف فرقهم؟ من المعروف أن التوحيدي الاعتزالي ـ شأنه شأن الجاحظ شيخه ورائده ـ عاش في فترة ازدهار الأشعرية وخسوف المعتزلة وتواريهم، وأن المعتزلة في هذه الحقبة ـ ربما تحت ضغط الظروف ـ غفلوا أو تغافلوا عن دعوة الاجتهاد المميزة لهم والمتمثلة في التأويل، ومالوا إلى الأخذ بالمستقر من الفلسفة سواء أكان ميتافيزيقا أم منطقيا أم طبيعيا. من أجل هذا هاجم التوحيدي معتزلة عصره تماما كما هاجم الأشاعرة. ولعل أقسى نقد وجهه للمعتزلة هو أنهم صاروا لا يربطون الفكر بالعمل لانسحابهم من المشاركة في الحياة العامة. يقول عنهم: «ولهم التشقيق والتمطيط، والدعوى، والإعراب، والعصبية والتشنيع»(٣٥). كلام.... كلام هذا كل ما يفعلونه. وهم لا يتورعون عن «ادعاء» العدل والعمل «بالجور»، وعن «الأمر بالمعروف» مع إتيانهم «المنكر»، وعن دعوة «الناس إلى الله بالقول» مع «التنفير» «عنه بالفعل». والتوحيدي صادق فيما يقول؛ فهو لم «يبهرج» مذهبهم ولذلك لا حاجة له للاعتذار(٣٦).

لابد، إذن، من إعادة نظر في علم الكلام من خلال إعادة النظر في مفاهيمه ومقولاته، فالبداية دائما عنده هي الحدود والمعاني. ولهذا فرق في (الإمتاع والمؤانسة) بين

القديم والعتيق، وبين الزمان والدهر، وأعاد النظر فى العلاقة بين القديم أو العتيق من جهة والخلق من جهة أخرى[٣٧]. ولقد أعانه على هذه المراجعة معرفته الدقيقة باللغة وإلمامه الفذ بالتراث العربى، فجاء بجديد يستحق دراسة مدققة من جانب المعنيين بعلم الكلام. وراجع كل قاموس المصطلحات الكلامية الفلسفية فى (الهوامل) خاصة فى المسألة الرابعة والثلاثين، محاولا بيان الفروق الدقيقة بين «حقائق المعانى». ومن هذه المصطلحات: القوة، والقدرة، والاستطاعة والطاقة،... واللطف، والمصلحة... والولاية، والملك والملك، والرزق[٣٨]. وتساءل عن قضية الصفات الإلهية وعن المعدوم[٣٩].

وبالرغم من هجوم التوحيدى على المتكلمين، فإنه يستخدم قاموس مصطلحاتهم ينهل منه مع دقة فى الاستخدام. فهو يستخدم على سبيل المثال مصطلح «التصحيح» المشتق من مصطلح «الصحة» الاعتزالى الذى أكثر من استخدامه أحد أئمة الاعتزال المعاصرين للتوحيدى، ونعنى به القاضى عبدالجبار. كما استخدم مصطلحات الإيجاب والتوجيز، والاقتدار والتعجيز، والتعديل والتحوير، والتوحيد والتكفير، والعدل والجور، والجليل ـ المصطلح الجاحظى ـ بكثرة فى كل أعماله خاصة فى رسالته عن العلوم[٤٠]. يمكن، إذن، توظيف مفاهيم المتكلمين فى البحث عن السعادة دون أخذ مقولاتهم.

٤ ـ موقفه من مسكويه :

يبدو أن العلاقة بين التوحيدى ومسكويه سادها دائما نوع من التوتر ساهم الاثنان فى خلقه. يقول مسكويه فى رسالته التى رد بها على «الهوامل» للتوحيدى:

«قرأت مسائلك التى سألتنى أجوبتها فى رسالتك التى بدأت بها فشكوت فيها الزمان، واستبطأت بها الإخوان، فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض العقيم، فانظر حفظك الله إلى كثرة الباكين حولك وتأسى، أو إلى الصابرين معك وتسل»[٤١].

مما يكشف عن نفور من التوحيدى ومن أسلوب تعامله مع الحياة. أما التوحيدى. فلم تفته فرصة لمهاجمة مسكويه صراحة وذمه. يقول:

«فأنت تدعى الحكمة، وتتكلم فى الأخلاق وتزيف منها الزائف، وتختار منها المختار فافطن لأمرك، واطلع على سرك»[٤٢].

وكان يأخذ عليه اشتغاله بالكيمياء. وكنا نتوقع من هذين الفيلسوفين المعنيين بالإنسان أن يتفقا وأن يتآزرا. هل كان سبب ذلك غيرة التوحيدى من مسكويه، الذى كان يحالفه الحظ دائما ويظفر برضاء الكبراء، فيغدقون عليه كما فعل ابن العميد عندما اتخذ منه خازنا لكتبه أم كان السبب عناية مسكويه «بجمع» الحكمة الأخلاقية سواء أكانت شرقية قديمة من فارسية وهندية، أم كانت يونانية، أم عربية، أم إسلامية، بينما التوحيدى لا يرضى إلا بتوظيف التراث العربى وخلق رؤية جديدة للإنسان؟ نميل إلى ترجيح هذا السبب الأخير؛ فمما لاشك فيه أن التوحيدى ما كان يرضيه هذا التوفيق بين العربى وما هو غير عربى، ولا كان يرضيه تبنى مسكويه نظريات أرسطو فى النفس والأخلاق، تلك النظريات التى كان التوحيدى يراها براقة فى الظاهر، خاوية من كل حقيقة فى الباطن. ومن الباحثين من تبين انتحال مسكويه فى أول فصول (تهذيب الأخلاق) لنظرية أبى سليمان السجستانى فى النفس؛ تلك النظرية التى عرضها التوحيدى فى (الإمتاع والمؤانسة) بأمانة شديدة[٤٣]. فهل كان التوحيدى على علم بما يقوم به مسكويه من عمل لا يتفق والأخلاق التى يتشدق بها؟

لعل كل هذه الأسباب تضافرت لتجعل من مسكويه رمزا لما ينبغى تنحيته فى نظر التوحيدى واستبدال به جديد عربى فى الجذور إنسانى فى الثمار. وحتى ما اشترك فيه مسكويه مع التوحيدى، ألا وهو النزعة الإنسانية المتمحورة حول الإنسان وسعادته، كان أساسه عند صاحب (تهذيب الأخلاق) مختلفا عنه عند صاحب (المقابسات). فبينما انطلق مسكويه مما ينبغى أن يكون عليه الإنسان ليكون سعيدا انطلق التوحيدى من حقيقة الإنسان التعسة التى جسدها هو

نفسه فى حياته. ولا يتسع المقام، هنا، للاستفاضة فى المقارنة بين هذين الفيلسوفين اللذين اشتركا فى نزعة إنسانية بدت كنغمة شاذة فى القرن الرابع الهجرى، وهى مقارنة تستحق دراسة مستقلة، ولذا نكتفى بالقدر الذى قدمناه والذى أردنا به تفسير علاقة صاحب الهوامل بصاحب الشوامل، تلك العلاقة التى هى صورة من صور علاقة التوحيدى بالفلسفة السائدة فى عصره.

٥ ـ السعادة: المشكلة والحل :

أ ـ سعادة الآخرة وشقاء الدنيا :

السعادة نوعان؛ سعادة دنيوية وسعادة آخروية، والأولى أقل شأنا بالطبع من الثانية. يقول التوحيدى: «السعادة العظمى فى العقبى والسعادة الصغرى فى الدنيا»(٤٤). ويلوح أحيانا على لسان محاوريه أن السعادة الحقيقية هى السعادة الآخروية. يقول النوشجانى معرفا السعادة أنها «نيل النفس طلبتها» أما طلبتها فهى «عودها إلى معادها برية من كل دنس وروب، خالصة من كل عارض وشوب»، وفسر العود بأنه «هو استكمالها وبلوغها غايتها التى كانت قبلتها ومقصدها»(٤٥). وحدد وسائل كسب السعادة بأنها العمل الصالح وإخلاص المعتقد والزهد، فهذه أمور تجعلنا ننجو من شقاء الدنيا التى كان التوحيدى يتشكك فى سعادتها لتحقق السعادة الآخروية. فيقول :

> «وهل وصل الحكماء القدماء إلى السعادة العظمى إلا بالاقتصاد فى السعى، وإلا بالرضى بالميسور،... وهل المفهوم بها إلا كالحريص الجشع؟... هيهات! الرحيل والله قريب، والثراء قليل،... والمقام ممض، والطريق مخوف... والله من وراء هذا كله طالب»(٤٦).

ويعرف الغبطة أو السعادة القصوى بأنها ليست كما قد يظن الإنسان الذى يوجه إليه أحيانا التوحيدى خطابه فى (الإشارات)، لأنه يوجهه لله فى أغلب الأحيان:

> «شجوة تنال، ونعمة تدرك، وحلم يتطعم... ونديم يضاحك،... هيهات!... هذه أضاليل قد حفت بأباطيل... الغبطة... فى حال أخرى... الغبطة فى النجوة من هذه الدار التى قد ضربت على غصب الألباب من أربابها... إلى محل لا ألم فيه ولا أذى... إلى محل تجد فيه النعيم صافيا والحق باديا، إلى محل لا يعتريك فيه ملل، ولا ينتابك فيه علل... حيث يحكمك المولى فتتحكم ويدنيك إلى حضرته فتنعم»(٤٧).

السعادة فى سلب الألم مفهوم يدل على تشاؤم التوحيدى الفظيع وعدم ثقته فى وجود السعادة فى الدنيا.

السعادة الدنيوية التى أنفق حياته كلها فى البحث عنها والطمع فيها، كان فى الحقيقة يعرف أنها غير ما يطمع فيه وغير ما يتصوره الناس؛ لأن الحياة نفسها التى تطلب فيها السعادة مأزق، والسعيد هو من ينجو منها، وإذا تحقق له ذلك بفضل الزهد فيها نال سعادة الآخرة. يفتتح (الإمتاع) بقوله :

> «نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين، ووصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين»(٤٨).

ويرفض التوحيدى صراحة التصور الإسلامى للسعادة، ذلك التصور الوسطى المعتدل الذى يجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة: «خيركم من أخذ من هذه وهذه». فعنده أن هذا تصور «مقبول الظاهر موقوف الباطن». والعجيب أن التوحيدى يرجع عليه التصور المسيحى للسعادة الذى يقابل بين السعادة فى الدنيا والسعادة فى الآخرة. ألا يكشف هذا التحرر، وألا تكشف هذه الجرأة فى انتقاء التصورات الأساسية من الأديان كلها، وكأنها تكون تراثا واحدا يمكن النهل منه بينما هى متمايزة لكل منها خصوصيتها، ألا يكشف هذا عن اعتقاد بوحدة الأديان بدأ مع الحلاج، وكان التوحيدى أحد القائلين به، وإن أحسن التقية على عكس الحلاج؟ ألا يكون هذا الإيمان بوحدة الأديان أحد أسباب اتهامه بالكفر والزندقة؟ ألا يكون هذا هو السبب فى «اعتراف» أحد الباحثين المسيحيين المتميزين «بأنه ليس بين مفكرى العرب جميعا من هو أحب إلى نفسه من أبى حيان التوحيدى!» وبالرغم من اصطناع البراءة، فلم يخف على القارئ أن هذا

الباحث الكبير حرص على نعت التوحيدى بالعربى وليس بالإسلامى. أما قول السيد المسيح الذى يقبله التوحيدى فهو:

«الدنيا والآخرة كالمشرق والمغرب متى بدأ أحدكم من أحدهما قرب من الآخر، ومتى قرب من أحدهما بعد من الآخر»(٤٩).

تبين التوحيدى الذى أطال فى تأمل «قضية» السعادة أن المشكلة الحقيقية تكمن فى أن الإنسان بطبيعته يعشق السعادة ويحبها. هكذا خلقه الله، بينما السعادة لا تخضع لأية ضوابط ولامعايير، فتمنح فى أغلب الأحيان لمن لا يستحقها. والمقصود هنا بالسعادة بالطبع السعادة الدنيوية أو العاجلة. طبيعة السعادة هذه جعلت الإنسان الذى لا يحظى بها يشعر بالظلم، ولذا أرسل الله الرسل والأنبياء، ولهذا أيضاً وجد مفهوما الجبر والاختيار. يقول « متسائلا» « مجيبا» فى (الهوامل):

«ما العلة فى حب العاجلة؟ ألا ترى الله تعالى يقول : « كلا بل تحبون العاجلة» ... ومن أجل هذا المعنى ثارت الفتن واستمالت الأحوال وحارت العقول، واحتيج إلى الأنبياء، والسياسة، والمقامع، والمواعظ، فإذا كان حب العاجلة طباعا، ومبذورا فى الطينة، ومصوغا فى الصيغة، فكيف يستطاع نفيه ومزايلته؟ وكيف يرد التكليف بخلاف ما فى الطبيعة؟ أليست الشريعة مقوية للطبيعة؟ ... وكيف يطرد العتب على من أحب ما حبب إليه ... وهذا نظر ينسل إلى الجبر و الاختيار» (٥٠).

البحث فى السعادة وعن السعادة أوقع الإنسان، فيما يرى التوحيدى، فى دوامة الحيرة والتخبط التى قد تجعله يقترب من الخروج على العقيدة. خلقنا الله ـ كما تؤكد الآية العشرون من سورة «القيامة» ـ نحب الدنيا وما تتيحه من سعادة، فهذا الحب مبثوث فى الطينة التى خلقنا منها، ومع ذلك يأتى التكليف ليحجم ويقمع هذا الحب الطبيعى، أليس فى هذا تناقض؟ أليس من المفروض أن تساند الشريعة طبيعتنا بدلا من أن تعارضها؟ كان طبيعيا والحال هكذا، أى طالما خلقنا الله نحب الدنيا، ومع ذلك لا يريدنا أن نقبل عليها، أن يرسل لنا الأنبياء، وكان طبيعيا أن يلجأ الإنسان إلى المواعظ، ولأنها لا تكفى كان لابد من السياسة بما فيها من قمع. هذا التناقض بين طبيعة الإنسان التى خلقه الله عليها وبين المطلوب منه أو ما ينبغى أن يكون عليه، هو عين الإنسان وهو علة الفتن وسبب حيرة عقله.

وأحيانا يجعل التوحيدى خطابه خاصا بالأمة فحسب وليس بالإنسانية كلها، ففضلاً عن قدر الإنسان التعس تعانى الأمة من «العيش النكد، والشؤم الدنس والخوف الغالب»(٥١) وفى أحيان أخرى يكلمنا عن نصيبه هو، فهو يعانى من «ألم الفقر» و « فضيحة الحاجة» (٥٢).

ويشخص التوحيدى التعاسة كما شخص السعادة، ويرجعها إلى سبب واحد هو الظلم، تلك الآفة التى عانى منها التوحيدى طوال حياته، الذى تمثل فى « حرمانه» مما يستحق، بينما حظى« الناقص» بكل شئ. فالظلم عنده يأخذ شكل الحرمان من جهة والعطاء لمن لا يستحق من جهة أخرى. الظلم يكون فى التوزيع، والإنسان لا يظلم إلا بواسطة إنسان ولصالح إنسان. ويطرح التوحيدى الظلم لا على أنه مسألة كما فعل فى سائر مسائل (الهوامل)، إنما باعتباره حقيقة يقينية لا شك فيها، إنما هو يطلب من مسكويه الحديث عنها و إبداء الرأى. يقول:

«حدثنى عن مسألة هى ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة، وهى الشجا فى الخلق ... والسل فى الجسم، والحسرة فى النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلى الناس به فيها، وهى حرمان الفاضل وإدراك الناقص، لهذا المعنى خلع ابن الراوندى ربقة الدين، وقال أبو سعيد الحصيرى بالشك، وألحد « فلان» فى الإسلام، وارتاب « فلان» فى الحكمة» (٥٣)

الظلم يدفع إلى الكفر، إذن، كما يشكك الإنسان فى القيم والمفاهيم؛ لأن العقل يعجز عن تفسيره. لم يبدع أحد فى رأيى مثلما أبدع التوحيدى فى تصوير الظلم وفى بيان نتائجه. وإنى لألمح إشارة ذكية إلى فشل « دعوة» المعتزلة إلى

العدل؛ الأمر الذى قد يترتب عليه الكفر «بالتوحيد». ويرفض ما يقال عادة لتهدئة الروع من أن ثمة عدلا فى القسمة، فإن كان البعض قد حظى بالجاه والمال، فقد منح هو الأدب والفضل والعقل. فمثل هذا القول قد يقبله المؤمن لأنه مفروض على إيمانه، ولكن يرفضه الدهرى والتناسخى والثنوى لأنه لا يقنع العقل. ومرة أخرى يجرؤ التوحيدى على التشكك فى المقولات الإيمانية. يقول ردا على زعم أحد الشيوخ بأن:

«القسمة عدل، والقاسم منصف، لأنه بإزاء ما أعطاك من الأدب والفضل واللسان والعقل أعطى صاحبك المال والجاه والكفاية واليسار... أبلاك مع الفضل بالحاجة، وأبلاه مع الغنى بالجهالة».

يقول فى رده إن هذا النوع من العدل:

«لا يصبر عليه الدهرى، ولا التناسخى، ولا الثنوى، ولكن على كل حال فيه تبصرة من العمى»(٥٤) .

والتوحيدى يعشق إثارة المشاكل بدلا من البحث عن الحلول، فهو لا يرى إلا السلبى ولا يتبين الإيجابى، ولذا فإنا نرى ضرورة تناول عوائق السعادة عنده قبل تناولنا وسائل الإنسان إلى سعادته.

ب ـ عوائق السعادة :

لعل أول عائق للسعادة هو الاختلاف بين البشر الذين يحولونه إلى خلاف؛ لأنهم لا يصبرون على اختلافهم بعضهم عن بعض. فالإنسان يصعب عليه، إن لم يكن يستحيل عليه، قبول الآخر المختلف، ولهذا انعدمت الصداقة أو كادت، وهى العلاقة الوحيدة التى يمكن أن تربط بين البشر بالرغم من اختلافهم. وبدا عند التوحيدى أن الاختلاف قانون يتحكم فى الوجود الإنسانى. فالأمم تختلف بعضها عن البعض اختلافا يصنعه اختلاف خلقتهم ويدعمه التاريخ. ويقول: «الناس عقولهم مختلفة وانصباؤهم منها متفاوتة ... وهذا الاختلاف والتفاوت ... بالطبيعة»(٥٥) . إلا أن البشر قد ينجحون فى التقارب والارتباط بعضهم ببعض بالصداقة، إذا ما أدركوا أنه بالرغم من اختلافهم هم متشابهون، أى إذا ما أدركوا أن العلاقة بينهم ينبغى أن تكون علاقة ازدواجية، هى ازدواجية فى الفروع وليس فى الأصل الذى يجمع بينهم. فالإنسان واحد وإن اختلف أفراده نتيجة للظروف. قال السجستانى مفسرا علاقة الصداقة التى تربط بينه وبين ابن السيار المختلف عنه:

«هذا هو الذى انفردنا عنه بعد أن ازدوجنا عليه، والأصل أبدا مخالف للفرع لا خلاف الضد للضد ولكن خلاف الشكل للشكل»(٥٦) .

وتصور التوحيدى علاقة البشر بعضهم والبعض الآخر علاقة عضوية؛ أى علاقة أعضاء الجسم الواحد بعضها ببعض، فهى علاقة وثيقة للغاية بالرغم من اختلاف أطرافها. يقول على لسان الحسين بن سهل مخاطبا أحد أصدقائه:

«أجدنى وإياك كالجسم الواحد إذا خص عضوا منه ألم عم سائره فعافانى الله بعافيتك»(٥٧) .

والإنسان عند التوحيدى يزدوج مع نفسه أيضا ويختلف بعضه مع بعضه! هذا الازدواج المؤلم صوره التوحيدى بواسطة فعل الانتحار الذى تحدث عنه فى باكورة أعماله (البصائر والذخائر) . يقول مصورا وضع المنتحر:

«فإذا قلنا قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول، فإن كان أحدهما غير الآخر، فكيف تواصلا مع هذا الانفصال، وإن كان هذا ذاك، فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال»(٥٨) .

ويلح عليه الانتحار فى (الهوامل) فيتساءل عنه فى مسألتين متتاليتين، وإن ربط بينه من جهة وبين الإخفاق والفقر من جهة أخرى. يقول فى المسألة السادسة والخمسين:

«ترى ما السبب فى قتل الإنسان نفسه عند إخفاق يتوالى عليه، وفقر يحوج إليه ... وباب ينسد ... وما الذى ينتصب أمامه ... ويذهله عن ... حياة عزيزة؟»

و يقول فى المسألة السابعة والخمسين:

« فإذا قلنا قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول، فإن كان أحدها غير الآخر، فكيف تواصلا مع هذا الانفصال؟ وإن كان هذا ذاك، فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال» (٥٩)

كان ابن سينا المعاصر للتوحيدى أول من انتبه إلى الوعى بالذات من خلال صورة الإنسان الطائر، سابقا بهذا ديكارت أبا الفلسفة الحديثة، وهاهو التوحيدى ينتبه إلى الوعى نفسه وإن جعله مزدوجا. كم هى مختلفة رؤية التوحيدى الوجودية للإنسان عن تلك الرؤية «المعقولة» العاقلة العقلانية للإنسان عند فلاسفة الإسلام؟! كم هى مثيرة الرؤية التوحيدية المبتكرة الحقيقية وكم هى باهتة الرؤية السائدة فى حضارتنا.

وفى بعض نصوصه، يوحى لنا التوحيدى بأن هذه البينونة بين الإنسان ونفسه ملازمة للإنسان على الدوام. يتساءل فى (المقابسات) بصدد الإنسان الذى يحدث نفسه عما إذا كان هو ونفسه فى هذه الحالة «كجارين متلاصقين متلاقيان فيتحدثان،... وهذا يدل على بينونة بين الإنسان ونفسه»(٦٠). الإنسان غريب حتى عن نفسه، إذن، وهذا يفسر لنا كثرة حديث التوحيدى عن الغربة. ومن أهم عوائق السعادة طبيعة الإنسان التى فطر عليها، تلك الطبيعة التى تجعل منه مشكلة لنفسه؟! يقول: «فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»(٦١). فالإنسان قلق ضعيف نمرود: «ولكن الإنسان خلق هلوعا، إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا»(٦٢). ولا يخفى على القارئ أن التوحيدى يستشهد بالقرآن دليلاً على صحة تصوره للإنسان. ومشكلة الإنسان عند التوحيدى تكمن فى أن الإنسان لا يحقق إنسانيته إلا إذا عاش فى الحياة الدنيا. يقول: «قيل لفيلسوف مات أخوه ما كانت علته؟ قال: كينونته فى الدنيا»(٦٣). ولقد فطر الإنسان على التناقض، مما كتب عليه التأرجح بين الشقاء والسعادة، ولا نجاة له من هذا التمزق القدرى إلا إذا صبغ الله عليه رحمته. يقول:

«لكن الإنسان مضروب بالظن والحدس، ومصنوع بالعقل والحس، ومردد بين النقص والزيادة، ومعرض فى كل وقت للشقاوة، لا فكاك له من جميع ذلك مادام فى مسكه الطبيعى، وعقله الجزئى، وجهله الكلى، اللهم إلا أن يلبسه الله لباس الرحمة، ويغشيه غشاء العصمة، فحينئذ إن قال قال الصواب وإن فعل فعل الواجب، وإن اعتقد اعتقد الحق».

والعصمة لا تتحقق إلا لـ:

«الفلاسفة الكبار،... والبررة الأخيار... ومن قد حصّه بالزلفى»(٦٤).

ضعف الإنسان يتمثل فى عجزه عن التوفيق بين جانبيه الجانب الدنيوى والجانب المتسامى، بين إلحاح شهواته و«السعى فى طلب المنزلة عند ربه»، بين العمل «تارة لهذه الدار وتارة لتلك الدار». والإنسان عنده هو «هذا المذبذب الذى لا هو من هذه ولا من هذه»(٦٥).

وإذا كان البعض قد اعتقد أن التوحيدى لا يؤمن بالإنسان انطلاقا من هذه الصورة القبيحة التى يقدمها عن الإنسان، فإن التوحيدى على العكس من ذلك تماما كان يؤمن بالإنسان ويعرف أن نصفه إله ونصفه الثانى بشر، ولكنه كان على وعى بأن هذه الازدواجية هى مما يعجز الإنسان بعامة عن تحمله، وأن الندرة من البشر هى التى تنجح فى استكمال نفسها لتحقيق الجانب السامى فى ذاتها. يقول على لسان النوشجانى معرفا الإنسان أنه :

«شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل،... فان بالحس، باق بالنفس، ميت بالانتقال، حى بالاستكمال،.. لب العالم. فيه من كل شئ، وله بكل شىء تعليق،... من عرفه فقد عرف سلالة العالم ومصاصته،.. فهو مثال لكل غائب، وبيان لكل شاهد»(٦٦).

الإنسان هو لب العالم ومحوره عند التوحيدى، فهل هناك اعتراف بقيمته أكثر من هذا؟ وما ذنب الإنسان وذنب التوحيدى إذا كان العالم قبيحا؟

جـ ـ الحل : الصداقة :

كما صور التوحيدى أزمة الإنسان كما لم يفعل أحد من سابقية ولا معاصريه، قدم لنا حل هذه الأزمة وطريق

النجاة من الشقاء، وتمثل هذا عنده فى الصداقة. ولقد عالج التوحيدى هنا المفهوم الإنسانى فى كل أعماله تقريبا: (البصائر)، و(الإمتاع)، و(الهوامل)، و(المقابسات)، و(الإشارات)، وخصص له رسالة شهيرة هى رسالته فى (الصداقة والصديق). الصداقة عنده هى الحل الإنسانى الذى يستطيعه الإنسان ليخرج من أزمته. والتوحيدى مراجع المفاهيم ومجددها، لم يرض بالتعريفات السائدة فى عصره للصداقة، التى حشدها كلها فى رسالته فى الصداقة؛ تلك الرسالة التى تعد أكبر جمع لما كتب عن الصداقة؛ سواء عند العرب فى الجاهلية أم فى الإسلام أم عند اليونان والفرس قبل ذلك. لم يتوقف طويلاً عند تعريفات ديوجين وأفلاطون وغيرهما، وإن أمعن النظر والتمحيص لتعريف أرسطو المسيطر، الذى بمقتضاه يكون الصديق «إنسانا» «هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك». ويرفضه بزعم «أن الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود»، وذلك لأنه حد عقلى محلق لم يستمد من الواقع: «إن الحد الذى قلتم حاكين عن الحكيم صنع من ناحية العقل المحدود وفرض فى عالم الحس»، وهو لا يمكن أن يصور الواقع لأن البشر مختلفون ـ كما سبق أن ذكرنا وكما يكرر ـ أو يتحكم فيهم «التفاوت والاختلاف بالواجب لا محالة». ويهاجم أرسطو صراحة مخلخلا مكانته فى العقول بقوله:

«إن ذلك الحد صدر عن فضاء العقول... حيث لا تتزاحم الأشياء لا بالمشاكلة ولا بالمعاندة، فلذلك ما كان حلوا فى السمع مقبولا، كريها عند العمل مهجورا» (٦٧).

وإذا كان هذا الحد غير متحقق، فإن ثمة شكلا آخر من الصداقة يمكن أن يتحقق، ونعنى به تلك الصداقة القائمة على قبول الاختلاف. يتساءل التوحيدى وإن كان التساؤل فيه تأكيد أن موضع التساؤل قائم فى الواقع: «ما السبب فى تصافى شخصين لا تشابه بينهما فى الصورة وبينهما من الخلاف والاختلاف ما يعجب الناظر إليهما، والفاحص عن أمرهما» (٦٨). قبول الآخر والاختلاف والتمسك بالتسامح المنطلق من أن بكل منا عيوبا ومثالب؛ كلها من وسائل تحقيق الصداقة عند التوحيدى. ولا يخفى على القارئ النزعة المسيحية الكامنة فى مفهوم التوحيدى للصداقة. يقول: «والله يا أخى أنى لأحبك فى الله». ويقول: «لو علمت منك ما تعلمه من نفسك لمنعنى من بغضك ما أعلمه من نفسى» (٦٩).

أما الوسيلة العظمى لتحقيق الصداقة، فهى الحوار الذى يسميه التوحيدى بالحديث أو بالمحادثة. وبالحديث يثرى الناس بعضهم البعض فكريا ويروحون بعضهم عن البعض نفسيا. يقول على لسان عمر بن عبدالعزيز: «إن فى المحادثة تلقيحا للعقول، وترويحا للقلب، وتسريحا للهم، وتنقيحا للأدب». ويربط بين الحديث بمعنى الحوار، والحديث بمعنى الجديد فى مقابل القديم (بالمعنى الكلامى) من حيث إن الاثنين يحملان معنى الخلق وبث الوجود. يقول:

«والحس شديد اللهج بالحادث والمحدث والحديث، لأنه قريب العهد بالكون. ولهذا قال بعض السلف: «حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثور»، كأنه أراد اصقلوها واجلوا الصدأ عنها وأعيدوها قابلة لودائع الخير، فإنها إذا دثرت، أى صدئت، أى تغطت... لم ينتفع بها» (٧٠).

الحوار أو المحادثة خلق جديد، إذن، لأطرافه. ألا يعنى هذا أنه إذا انقطع الحوار بين الناس اندثروا، وأليست العزلة هى التى قتلته فأحرق كتبه التى كان قد كتبها للناس؟ وأليس قوله: «والوقت كدر، والزمان غير، والراجى قانط... فقل لى الآن بمن أتعلق؟ ولمن أتملق؟ وماذا أقول؟ وأى شئ أسمع وفى أى شئ أفكر؟»... دليلا على صحة ما نقول.

وكل أشكال العلاقات الإنسانية الحميمة اندثرت عند التوحيدى. يقول:

«إن الصداقة والألفة والأخوة والمودة والرعاية والمحافظة قد نبذت نبذا ورفضت رفضا ووطئت بالأقدام ولويت دونها الشفاه وصرفت عنها الرغبات «وأصبح أطول الناس سفرا» من سافر فى طلب صديق» (٧١).

خاتمة:

انتهت رحلة التوحيدى بحثا عن السعادة بالغربة المطلقة، والعزلة الموحشة واليأس المقنط. يقول:

«فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق... فقد أمسيت غريب الحال غريب اللفظ غريب النحلة غريب الخلق مستأنسا بالوحشة قانعا بالوحدة معتادا للصمت ملازما للحيرة... يائسا من جميع من ترى متوقعا لما لابد من حلوله»(٧٢).

لم يستطع التوحيدى أن يتواصل مع الناس ولا أن يرضى بالموجود، وانقسم على نفسه، وانشطرت ذاته، فكان مثالا حيا للتعاسة. ويبدو أن المقربين منه كانوا يعرفون ذلك عنه. فقال له مسكويه فى رسالته التى رد بها على هوامله:

«وأنت إذا لم تجد من نفسك ـ وهى أخص الأشياء بك ـ مساعدة على رضاك... فكيف تلتمسها من غيرك، وتطلبها من سواك»(٧٣).

وسيظل التوحيدى ذلك الإنسان الذى أتعسته إنسانيته، لأنه كان عميق الوعى بها، كما سيظل ذلك الفيلسوف الذى جسد نزعة إنسانية فى عصر لا يحفل كثيرا فى حقيقة الأمر بالإنسان، ويكتفى بأن يقدم له بعض المواعظ أو الأقوال المأثورة لعلها تفيده وتحقق سعادته. من أجل هذا حظى مسكويه بالمكانة وبالجاه، وبلى التوحيدى بالانزواء والذل. وسيظل الوحيد بين العرب الذى نجح فى استغلال اللغة من خلال تحليلها فى ابتكار الجديد فى مجال التفلسف، فكان بذلك «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء».

الهوامش

(١) رسالته إلى القاضى أبى سهل على بن محمد، ضمن **المقابسات** تحقيق؛ حسن السندوبى، المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩.

(٢) **الإمتاع والمؤانسة**: تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، الجزء الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٣٩، ص٥٤.

(٣) **الهوامل والشوامل**: نشرة أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦١، ص ص٣٣_٣٤.

(٤) السابق، ص٩٥.

(٥) نفسه، ص٢١٢_٢١٣.

(٦) **المقابسات**: تحقيق وشرح حسن السندوبى ـ الطبعة الأولى، المطبعة الرحمانية، مصر سنة ١٩٢٩، ص١٤١.

(٧) السابق: ص٢٠٩.

(٨) نفسه، ص١٧٧.

(٩) نفسه، ص١٢٠.

(١٠) نفسه، ص١٤٦.

(١١) إحسان عباس: **أبو حيان التوحيدى**، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٦٣ ص٧٣.

(١٢) زكريا إبراهيم: **أبو حيان التوحيدى، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤ ص١٠١.

(١٣) Massignon (Louis).: **Recueil de textes inédits concernant L'histoire de la mystique en pays d' Islam**, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1929.p.86.

(١٤) المرجع السابق: الصفحة نفسها.

(١٥) Massignon (Louis)): **Al- Hallag, Martyr mysttique de L'Islam**, tome I, Librairie Orientaliste paul geuthner, paris 1922, pp. 347-348..

(١٦) Massignon (Louis): Ibid, tome II,p. 908.

(١٧) أحمد أمين: مقدمة **البصائر والذخائر**: تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، الطبعة الأولى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، ص ح.

(١٨) زكريا إبراهيم: **أبو حيان التوحيدى**، ص٧، ص١٥٣.

(١٩) حسن السندوبى: مقدمة **المقابسات** ص١٧.

(٢٠) إحسان عباس: **أبو حيان التوحيدى**: ص١٠٥_١٠٦، ١١٠.

(٢١) فى الصداقة والصديق: ضمن «رسالتان: **فى الصداقة والصديق ـ فى العلوم**»، الطبعة الأولى مطبعة الجوائب، قسطنطينة ١٣٠١هـ ص٢٣.

(٢٢) **الإمتاع والمؤانسة**: الجزء الأول ص٧٢_٧٣.

(٢٣) المرجع السابق ص٣٤_٣٥.

(٢٤) Arkoun (Mohammed): **Introduction 'a "Traité d'éthique" de Miskawayh**, Institut Francais de Damas 1969, pp. XI-XII.

(٢٥) **الإمتاع والمؤانسة**: الجزء الثانى ص ٥.

(٢٦) المرجع السابق ص ٥ ـ ١٠ .
(٢٧) نفسه، ص ١٩ .
(٢٨) نفسه، الموضع نفسه.
(٢٩) نفسه، الموضع نفسه.
(٣٠) نفسه، الموضع نفسه.
(٣١) نفسه، الموضع نفسه.
(٣٢) Bergé (Marc): **Continuité et Progression des études tawhidiennes modernes de 1883 a 1965**, en Arabica, XXII, 1965.
(٣٣) **المقابسات**: ص٢٢٤ .
(٣٤) **البصائر والذخائر**: تحقيق وتعليق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، الطبعة الأولى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، ص٨٢ .
(٣٥) **الهوامل والشوامل**: ص١٣٥ .
(٣٦) **أخلاق الوزيرين**: تحقيق وتعليق وحواشي محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر بيروت ١٩٩٢، ص٤٧٣ .
(٣٧) **الإمتاع والمؤانسة**: الجزء الأول ص٢٤ـ٢٥ .
(٣٨) **الهوامل**: ص٩٤ـ٩٥ .
(٣٩) المرجع السابق ص٢٧٨، ٣٤٣ .
(٤٠) Georges Vajda: **Breves notes sur la Risala Fii-L'Ulum d' Abu Hayan Al Tawhidi**, dans Arabica XII, 1965, p. 197 a.
رسالة في العلوم: ضمن رسالتان ص٢٠٢ ـ ٢٠٥ .
(٤١) **الهوامل والشوامل**: ص١ .
(٤٢) **أخلاق الوزيرين**: ص٢٤ .
(٤٣) Arkoun: Op. Cit., p. X.
وانظر **الإمتاع والمؤانسة**: الجزء الأول ص ٢٠٢ .
(٤٤) **الإمتاع**: الجزء الثاني ص١١٨ .
(٤٥) **المقابسات**: ص٤٤ .
(٤٦) رسالته إلى القاضي أبي سهل على بن محمد، ضمن المقابسات ص١١٣ .
(٤٧) **الإشارات الإلهية**: الجزء الأول ومعه ملخص من الجزء الثاني، تحقيق: وداد القاضي، دار الثقافة ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٢، ص٣٥٨ـ٣٥٩ .
(٤٨) **الإمتاع**: الجزء الأول، ص١ .
(٤٩) المرجع السابق، والجزء الأول ص١٥ وانظر أيضاً: Massignon: **Al Hallag**, tome Ip. 348, Tome IIp. 908
(٥٠) **الهوامل**: ص١٤٧ـ١٤٨ .
(٥١) **أخلاق الوزيرين**: ص٧٣ .
(٥٢) المرجع السابق: ص٨٣ .
(٥٣) **الهوامل**: ص٢١٣ .
(٥٤) المرجع السابق ص٢١٤ .
(٥٥) **الإمتاع والمؤانسة**: الجزء الأول، ص١١٣ .
(٥٦) **في الصداقة والصديق**: ص٣ .
(٥٧) المرجع السابق: ص١٣ .
(٥٨) **البصائر والذخائر**: ص١٥٣ .
(٥٩) **الهوامل**: ص١٥٠، ص١٥٣ .
(٦٠) **المقابسات**: ص١٦١ .
(٦١) **الهوامل**: ص٦٠ .
(٦٢) رسالة في العلوم: ضمن رسالتان، ص٢٠٨ .
(٦٣) **البصائر والذخائر**: ص١٣٠ .
(٦٤) **المقابسات**: ص١٧٨ـ١٧٩ .
(٦٥) **الإمتاع والمؤانسة**: الجزء الأول ص١٥ـ١٦ .
(٦٦) **المقابسات**: ص٣٧٤ .
(٦٧) المصدر السابق: ص٣٥٩ـ ٣٦١ .
(٦٨) **الهوامل**: ص١٢٩ـ١٣٠ .
(٦٩) **في الصداقة**: ص١٢ .
(٧٠) **الإمتاع والمؤانسة**: ص٢٣ .
(٧١) **في الصداقة**: ص٢٤ .
(٧٢) المرجع السابق: ص٥ـ٦ .
(٧٣) **الهوامل والشوامل**: ص٣ .

أبو حيان التوحيدى والفلسفة

عمار الطالبى*

الغرض من هذه الورقة الإشارة إلى جانب من جوانب أعمال أبى حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى (٣١١ ـ ٤٠١ هـ)، ألا وهو تأريخه للفكر الفلسفى عامة، وما تفرد به من أخبار، وتسجيل أفكار مفكرين وفلاسفة، وإيراد نصوص، لا توجد فيما يبدو فى مصادر أخرى، خاصة ما يتعلق بالمجالس الفلسفية، أو النوادى الأدبية التى تفرد بنقل أنشطتها، وأسماء أعضائها، وما يدور بينهم من مناظرات ومحاورات على تباين دياناتهم ومذاهبهم، واتجاهاتهم، وتخصصاتهم، فى القرن الرابع الهجرى ببغداد، العاصمة الثقافية والسياسية للعالم الإسلامى فى ذلك العهد.

واخترنا هذا الجانب، لأنه فيما يبدو يمثل العمل البارز من أعمال أبى حيان ذات السمة الفلسفية؛ فهو ليس فيلسوفا بالمعنى الاصطلاحى، وليس له مذهب يدعو إليه، ولا نسق فكرى أبدعه، وغاية ما هنالك أنه كلف بالحكمة وأحبها، يتبع مجالسها، وبطون كتبها، ويستمع إلى محاورات المتفلسفين، ويصوغ كل ذلك فى صورة أدبية، تمثل أسلوبه الخاص، وفنه البلاغى الذى تفرد به.

وقد عبر أبو حيان عن كلفه هذا بالحكمة، وأنه لا يبتغى من وراء ذلك بلوغ الغاية منها؛ إذ كان ذلك مستعصيا على إنسان واحد، وإن أوتى ذكاء فائقاً، وذهنا بلغ الغاية فى الدقة، وطبعا ثراً فى حسن البيان، وجمال العبارة، يقول:

«وإنما أجول فى هذه الأكناف لكلفى بالحكمة كيف دارت العبارة بها، وأمكنت الإشارة إليها، لا على التقصى لها، وبلوغ الغاية منها، ومن يقدر على ذلك؟ ومن يحدث نفسه بذلك، العالم أبعد غورا.... وأعجب تركيبا... من أن

* قسم الفلسفة، جامعة قطر.

يأتى عليه إنسان واحد... وإن بلغ الغاية فى دقة الذهن، وحسن البيان، وبلاغة اللفظ»[١].

وإذا كان أبو حيان يخبرنا عن نفسه أنه كلف بالحكمة فيبعد أن يكون هذا الكلف حدث له في شيخوخته، فى سن الخمسين كما يذهب إلى ذلك عبدالأمير الأعسم استنادا إلى خبر اتصاله بيحيى بن عدى (ت ٣٦٣ هـ) للمرة الأولى بصحبة البديهى أبى الحسن على بن محمد البغدادى (ت٣٨٠ هـ) الذى دعاه إلى حضور مجلس يحيى بن عدى[٢]، واستخلص من ذلك أنه: «من الضرورى التمسك بتاريخ بدء درسه (للفلسفة) فى سنة ٣٦١ هـ»[٣].

وإذا كانت ميزة أبى حيان فى مجال الفلسفة هى تأريخها، فإن ذلك له خطورته، إذ إن دراسة تاريخ الفلسفة جزء مهم فى تكوين الذهن الفلسفى، والتربية الفلسفية؛ فتاريخ الفلسفة ليس مقصودا ومهما فى حد ذاته فحسب، وإنما هو مشاركة فى الفلسفة نفسها، فهو دراسة لها، لأن المشاكل الفلسفية قد طرحها الأسلاف ممن تقدمنا وعالجوها بطريقتهم. وإذا كانت الفلسفة هى دراسة القضايا الفلسفية وبراهينها لمعرفة مدى تماسكها بقطع النظر عن سياق الفيلسوف الاجتماعى التاريخى، وعن مصادره وتأثره وتأثيره، فإن تاريخها يعنى بهذا السياق التاريخى الاجتماعى وبالمصادر وبالتأثر والتأثير[٤].

ولذلك، يصف أبو حيان التوحيدى هؤلاء المفكرين الذين أخذ عنهم أو زاملهم، ويحلل طبائعهم الشخصية، كما يصف المجتمع البغدادى والعلاقات بين هؤلاء جميعا، والعلاقة بين المفكرين والسياسيين، وما إلى ذلك.

من أمثلة ما تفرد به أبو حيان فى تاريخ الفكر الفلسفى أنه هو الوحيد الذى يروى لنا حقيقة جماعة إخوان الصفاء فى عصره، ويكشف عنهم، ويذكر أسماءهم[٥].

وظهرت مصادر أخرى تشير إلى أن الذى بدأ تأليف رسائل إخوان الصفاء هو الإمام أحمد بن عبدالله بن محمد ابن إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد بن الباقر بن على ابن الحسين بن على بن أبى طالب (ت ٢١٢ هـ)، كما أن القاضى النعمان بن حيون المغربى قاضى القضاة فى الدولة الفاطمية (ت ٣٦٣ هـ) يذكر فى «الرسالة المذهبة» هذا النص: «والدعاة الأربعة مؤلفو رسائل إخوان الصفاء، وهم عبدالله بن حمدان، وعبدالله بن سعيد وعبدالله بن ميمون وعبدالله بن المبارك»[٦]، فيكون تاريخ تأليفها على ما يبدو أقدم مما ذكره أبو حيان التوحيدى (حوالى ٣٧٣ هـ)، وأوردت هذه المصادر أسماء أخرى لم يوردها التوحيدى.

١ ـ الفلسفة اليونانية:

نقل أبو حيان نصوصا عدة تنسب إلى قدماء الفلاسفة اليونان، ومتأخريهم، منها ما هو صحيح النسبة إليهم، ومنها ما هو منحول، تبعا لما وصل إلى العرب من تراث الفلسفة اليونانية فى العهد المتأخر منها، وهذا يبين كيف أن مدرسة أبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى (ت ٣٧٥ هـ) كانت تعنى بدراسة هذه النصوص وتناقلها.

فمن ذلك ما ينقله أبو حيان عن إنبادقليس Empedo-cle (٤٩٠ ـ ٤٣٠) ق م:

«قرأت على أبى سليمان من كلام إنبادقليس: إذا استولت المحبة على الأجسام التى منها تركب العالم، كان منها العالم الكرى، وإذا استولت الغلبة كان منها الاسطقسات، والعالم الكائن الفاسد»[٧].

وهذا النص واضح أنه غير منحول، على خلاف ما ينقله الشهرستانى الذى خلط صحيح النسبة بالمنحول[٨]. هذا ويعتبر إنبادقليس مصدرا من مصادر الآراء الفلسفية الغنوصية التى أخذت منها النزعات الباطنية فى الإسلام[٩]. ومن الفلاسفة الذين نقل عنهم أبو حيان أنكساجوراس (٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق م) صاحب فكرة أن العقل هو الذى ينظم العالم، وهو الذى مهد لسقراط وأفلاطون فى القول بالعقل. نقل عنه: «إن الشدائد التى تنزل بالمرء محنة إخوانه»[١٠] وقوله: «كيف تريد من صديقك خلقا واحدا، وهو ذو طبائع أربع»[١١]، ونقل له نصا آخر يشير إلى مدى قدرة الذهن على ضبط الأشياء:

«كما أن الإناء إذا امتلأ بما يسعه من الماء ثم تجعل فيه زيادة على ذلك فاض وانصب، ولعله أن يخرج معه شئ آخر، كذلك الذهن ما أمكنه أن يضبطه فإنه يضبطه، وإن طلب منه ضبط شئ آخر أكثر من وسعه تحير، ولعل ذلك يضيع عليه شيئا مما كان الذهن ضابطا له، وهذا كلام صحيح»(١٢).

ونقل عن أبقراط الطبيب أن: «الإقلال من الضار خير من الإكثار من النافع»(١٣) و«أن الحمية أن تدع من الشهوة بقية»(١٤)، وقال: «منزلة لطافة القلب فى الأبدان بمنزلة لطافة الناظر فى الأجفان»(١٥)، وقال: «للقلب آفتان وهما الغم والهم، فالغم يعرض منه النوم، والهم يعرض منه السهر، وذلك أن الهم فيه فكر...»(١٦) وأن: «أبقراط مات مفلوجا»(١٧).

ونقل عن فيثاغورس (٥٧٢ ـ ٤٩٧ ق.م): «إن كثيرا من الناس يرون العمى الذى يعرض لعين البدن فتأباه أنفسهم، فأما عمى عين النفس فإنهم لا يرونه، ولا تأباه أنفسهم، فلذلك لا يستحيون»(١٨) وقال: «كما أن الذى يسلك طريقا لا يعرفه لا يدرى إلى أى موضع يؤديه، كذلك الذى يسمع كلاما لا يعرف الغرض فيه لا يربح منه إلا التعب»(١٩). «وقيل لفيثاغورس ما أملك فلانا لنفسه! قال: إذن لا تصرعه شهوته، ولا تخدعه لذته»(٢٠).

وذكر قصة لفيثاغورس مع امرأة تؤذيه، ومدى صبره عليها، وأنه قيل له: «بما يمكن الإنسان أن يقتدى برأيه؟ قال: بأن يصطنع المعروف»(٢١).

أما سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م) فقد نقل عنه نصوصا متعددة يتصل أغلبها بالأخلاق منها: «كل مضطر ليس محمودا، بل المحمود ما أمكن فيه الاختيار»(٢٢)، و: «إن لم تكن لى استطاعة فأنا محرك غير محرك».(٢٣) و: «لا تكن كاملا حتى يأمنك عدوك، فكيف بك إذا كنت لا يأمنك صديقك»(٢٤): وأكثر ما نجد له من النقول فى كتابه *(البصائر والذخائر)*(٢٥)، منها:

«قيل لسقراط ما أقبح وجهك! قال: ما تقبيح صورتى إلى فأذم، ولا تحسين صورتك إليك فتحمد»(٢٦).

وأنه: «قيل لسقراط لم لم تذكر فى شرائعك عقوبة من قتل أباه، قال: لم أعلم أن هذا شئ يكون»(٢٧) و:

«نظر رجل إلى سقراط فى ثياب لا تواريه فقال: أهذا سقراط واضع النواميس؟ وأكثر التعجب منه، فقال له سقراط: ليس علة نواميس الحق الكساء الجديد، ولا علة ناموس الباطل الكساء الخلق»(٢٨).

ولعل مضمون هذين النصين الأخيرين يعود إلى أفلاطون لا إلى سقراط، ومنها: «وكان سقراط يقول: ما اخترت أن تحيا به فمت دونه»(٢٩)، ونقل رواية عن حنين ابن إسحاق (ت٢٦٠ هـ) قول سقراط: «الجهل بالفضائل عدل الموت»(٣٠) و: «ما أصعب على الشهوانى أن يكون فاضلا» (٣١) و: «قيل لسقراط إن الكلام الذى قلته لأهل مدينة كذا لم يقبل فقال: ليس يكربنى ألا يقبل، وإنما يكربنى ألا يكون صوابا» (٣٢) وأنه: «قيل لسقراط متى أثرت فيك الحكمة؟ قال مذ بدأت أحقر نفسى» (٣٣)، و: «قيل لسقراط أى الأشياء ألذ؟ قال الأدب والتعلم وسماع الأخبار» (٣٤)، وقال: «ينبغى أن يكون كلامك بالليالى حيث لاتكون أعشاش الخفافيش، قال: أراد الخلوة...» (٣٥)، و: «قيل لسقراط: أى بهيمة أجمل قال المرأة» (٣٦)، إلى غير ذلك من النصوص.

والجدير بالذكر أن التوحيدى يعلق على بعض هذه النصوص معجبا بها، مدافعا عن الفلاسفة ضد خصومهم، من هذه التعاليق:

«لكلام هؤلاء القوم (الفلاسفة) موقع عجيب، وتأديب محمود، فلا تستوحش منهم، فإنهم جنس من الفضلاء نفعنا الله عز وجل *بحكمهم، ووقانا الله عز وجل شر ما يقال فيهم*»(٣٧).

ولايشير أبو حيان إلى مصادر هذه الأقوال إلا قليلاً، فقد نقل نصا على لسان أستاذه أبى سليمان السجستانى (ت ٣٧٥ هـ) نسبه إلى سقراط، وبين أنه من ترجمة أبى عثمان الدمشقى فى شأن طرب الإنسان للغناء والإيقاع[٣٨]، وفى النص نزعة فيثاغورية تتعلق بالموسيقى وأفلاطونية فى اتصال النفس بعالم المثل، كما أسند نصوصا متعددة إلى شيخه السجستانى أيضا دون ذكر المترجم، وهى تتصل بالتربية[٣٩]، والعلم[٤٠]، وأخلاق النفس[٤١].

وأما السوفسطائيون، فإنه ذكر اسم شخصية أحدهم وهو «موزون»، «قال موزون السوفسطائى شيخوخة البدن هى منتهى النفس»[٤٢].

وذكر أبو حيان أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق م) وعناوين بعض مصنفاته، منها (كتاب النواميس)[٤٣] على لسان أبى العباس البخارى أحد تلاميذ أبى سليمان المنطقى، ونقل نصوصا مختلفة نسبها إلى أفلاطون، منها:

«إن للنفس لذتين: لذة مجردة عن الجسد، ولذة مشاركة للجسد، فأما التى تنفرد بها النفس فهى العلم والحكمة، وأما التى تشارك فيها البدن فالطعام والشراب وغير ذلك»[٤٤].

وينقل عنه كأنه واعظ دينى: «قال أفلاطون: مثل الحكيم كمثل النملة تجمع فى الصيف للشتاء وهو يجمع فى الدنيا للآخرة»[٤٥]، ونقل عنه: «العلم مصباح النفس ينفى عنها ظلمة الجهل، فما أمكنك أن تضيف إلى مصباحك مصباح غيرك فافعل»[٤٦]، ونسب إلى أفلاطون قوله: «موت الرؤساء أصلح من رئاسة السفلة»[٤٧]، و: «كيف يسوس النفوس الكثيرة على الحق والواجب، من لا يمكنه أن يسوس نفسه الواحدة»[٤٨].

ونقل عنه أقوالاً أخرى فى الصداقة، منها: «صديق كل امرئ عقله، وعدوه جهله»[٤٩] و: «عمر الدنيا أقصر من أن تطاع فيها الأحقاد»[٥٠].

ونسب إليه عبارات تتعلق بالنفس، ومنع الانتحار:

«ينبغى لك مع معرفتك بأنك من هذا البدن بمنزلة من هو فى حبس ألا تروم لنفسك إطلاقك منه، من قبل أنك لم تحبس نفسك فيه، لكن تنتظر الذى حبسك فيه يطلقك منه»[٥١].

ويخبرنا أن أفلاطون كان على خاتمه: «تحريك الساكن أسهل من تسكين المتحرك»[٥٢]، ونسب إليه فى التربية أنه: «ينبغى إن عوتب الحدث أن يترك له موضع الجحود، لئلا يحمله المراء على المكابرة»[٥٣]، وأنه: «قيل لأفلاطون أى الأمور أعجب؟ قال: أن يكون العمل على خلاف العلم»[٥٤]، وأنه: «من القبيح أن نمتنع من الطعام لتصح أبداننا، ولا نمتنع من القبائح لتصفو نفوسنا»[٥٥]، و: «أنه ينبغى لنا أن نفر من الأشياء الرديئة، والأشياء الرديئة العالم، فينبغى أن نفر من العالم، والقرار هو الاقتداء بالله»[٥٦]، ونقل عن على بن عيسى ولعله الرمانى (ت ٣٨٤هـ) قول أفلاطون: «من اتصلت الحكمة بطباعه لقحتها، وأخرجت أنواع النبات المخالف لها، فى الشكل والقوة، والصورة»[٥٧]. ونقل فى «الأخلاق» أيضا قوله:

«من ملك منطقه سمى حكيما، ومن ملك غضبه سمى شجاعا، ومن ملك شهوته سمى عفيفا»[٥٨].

وأنه:

«قيل لأفلاطون أى الأمرين أعلى درجة أن تقول ما تعلم أو تعلم ما تقول؟ فقال: أن تقول ما تعلم، لأن مرتبة العلم فوق مرتبة القول»[٥٩].

وفى «المعرفة»: «قال أفلاطون: الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه، ولا أخطأوه من كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة...»[٦٠]، وأنه: «قيل لأفلاطون: فلان لايعرف شيئا من الشر، قال فليس يعرف إذن شيئا من الخير»[٦١]، ونقل نصا فى ينابيع البدن كما يتصورها أفلاطون وأنها: الكبد ينبوع الغذاء، والقلب ينبوع الحياة، والدماغ ينبوع الحس، ولكن نسبه إلى أفلاطون على سبيل الظن: «وأظنه أفلاطون»[٦٢].

فهذه النصوص كلها نسبها إلى أفلاطون، والواقع أن كتابى (المقابسات) و(الهوامل والشوامل)[٦٣] مليئان بالآراء

الأفلاطونية، دون أن يذكر اسمه صراحة، وذلك فى مختلف المشكلات الفلسفية، خاصة ما يرجع منها إلى النفس والأخلاق والسياسة.

ونقل عن أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٣٢ ق م) الذى يطلق عليه أوصاف عدة: صاحب المنطق [٦٤]، كما يفعل الجاحظ فى (كتاب الحيوان)، كما يطلق عليه: الحكيم، والفيلسوف، ويذكر أنه «مات مجدرا»[٦٥]، وسمى من مصنفات أرسطو كتاب «بعد الطبيعة» [٦٦]، وكتاب الحيوان[٦٧]، ورسالة أرسطو للإسكندر (ت ٣٢٣ ق م) فى السياسة [٦٨]، ونقل رسالة أخرى تلقاها عن أبى سليمان المنطقى ولكنه شك فيها فقال: «هذه رسالة أفادنيها أبو سليمان وزعم أنها لأرسطوطاليس، وقرأها بعض مشائخ الفلسفة فقال هى من كلام بعض الملوك، ولا أقف منها على أكثر مما حكيت، ولولا جلالتها فى نفسها ما سقتها هاهنا»[٦٩]، وتقع فى صفحات عدة [٧٠]، وذكر أيضا كتاب الجدل، وأنه هو الكتاب الخامس من كتاب أرسطو فى المنطق [٧١]، وكذلك كتاب الخطابة [٧٢]، والسماع الطبيعى[٧٣]، وكتاب النفس[٧٤]، وبين أنه كان يقرأ على أبى سليمان، وكتاب قاطيغورياس [٧٥] أو المقولات، وكتاب السماء والعالم، نقل منه نصا من روايته عن أبى النصر نفيس ونقده [٧٦] لأرسطو فى ذلك.

ونقل قطعة من تفسير فورفوريوس الصورى، لكتاب النفس[٧٧]، كما نقل نصا من كتاب أرسطو للإسكندر: «سوء العادة كمين لا يؤمن وثوبه»[٧٨].

ومن الأقوال التى نقلها منسوبة إلى أرسطو أنه: «سئل ما أعجب الأشياء؟ فقال ما لم يعرف سببه»[٧٩] و: «إنما الإنسان صورة فمن أخطأه العقل، ولزمته الصورة لم يكن إنسانا كاملا، ولم تكن صورته إلا كصورة تمثال لا روح فيه»[٨٠]، ونسب إليه أقوالا أخلاقية متعددة [٨١]. وينقل من كتاب «بعد الطبيعة» هذا النص: «فوق جوهر السماء جوهر لاعظم له، ولاقدر من الأقدار، مستحيل [٨٢] بنوع من الاستحالات، بلا نهاية لفوقه، ومن أجل ذلك يفعل فعله بلا زمان، وهو فعال بذاته، فلذلك هو دائم بالفعل، وليس فعله بحركة، ولا فيه شئ بالقوة، ولكن الأشياء فيه بالفعل، وقوته منبثة فى العالم دائما»[٨٣]، ونقل نصوصا من (كتاب الحيوان) لأرسطو[٨٤] كما نقل نصا مما ترجمه عيسى بن زرعة المنطقى (ت ٤٩٨ هـ)، ولكن لم يشر إلى أى كتاب من كتبه يعود إليه هذا النص، وهو:

«الإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع، ودائر على مركزه، إلا أن يكون موقوفا بطبيعته، مخلوطا بأخلاق بهيمية، ومن رفع عصاه عن نفسه، وألقى حبله على غاربه، وشتت هواه فى مرعاه، ولم يضبط نفسه عما تدعو إليه بطبعه، وكان لين العريكة لاتباع الشهوات الرديئة، فقد خرج أفقه، وصار أرذل من البهيمة بسوء إيثاره»[٨٥].

وينقل حدودا ثبت أنها لأرسطو مثل قوله: «فأما حدها [الطبيعة] الذى هو لها بالتحقيق فهو ما قال أرسطوطاليس إنه مبدأ الحركة والسكون»[٨٦]، وينسب إليه أنه قال بخلود العقل: «قال الفيلسوف (أرسطو) العقل وحده لايموت»[٨٧]، وكذلك تعريف الصداقة: «الصديق إنسان هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك»[٨٨]. وقد سئل أبو سليمان فيما يروى أبو حيان عن شرح هذه العبارة فقال:

«هذا [أرسطو] رجل دقيق الكلام، بعيد المرام، صحيح المعانى، قد طاعت له الأمور بأعيانها، وحضرته بغيبها وشهادتها، وكان ملهما مؤيدا»[٨٩].

ومن أقوال أرسطو التى نقلها فى الصداقة: «أخلص الإخوان مودة، من لم تكن مودته عن رغبة، ولا رهبة»[٩٠]، وكتب أرسطو مقالتين فى الصداقة، (المقالة الثامنة والتاسعة) من كتابه (الأخلاق) إلى نيقوماخوس، وأسند إلى أبى سليمان بعض عبارات لأرسطو فى الأخلاق[٩١]، ومن أقواله التى نقلها: «قيل لأرسطوطاليس: إن فلانا عاقل، قال: إذن لا يفرح بالدنيا»[٩٢]، ومنها:

«قال أرسطوطاليس: لو كنا نطلب العلم لنبلغ غايته، كنا قد بدأنا العلم بنقيضه، ولكنا نطلبه

لنقص كل يوم من الجهل، ونزداد كل يوم من العلم»(٩٣).

وهكذا، نرى أن العناصر الفلسفية الأرسطية واضحة المعالم فى مؤلفات أبى حيان، مع اختلاطها أحيانا بعناصر أفلاطونية محدثة، وفيثاغورية، وعناصر منحولة.

أما شراح أرسطو، فقد أشار أبو حيان إلى بعضهم، أمثال: ثامسطيوس Themistius (٣١٧ ـ ٣٨٨) ونقل رأيه فى مكانة الصديق(٩٤)، ومن المعروف شروحه لأرسطو. وافقه ابن رشد فى تفسير العقل عند أرسطو، ووافق ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) الإسكندر الأفروديسى(٩٥).

نقل نصوصا أخرى عدة نسبها إلى ديوجانس Diogene (٤١٣ - ٣٢٧ ق م)، وذكر بعض قصص الكلبيين مع الإسكندر الأكبر (ت٣٢٣ ق م) من ذلك أنه:

«جاء بعض الكلبيين، وهم جنس من اليونان إلى الإسكندر فقال: هب لى مثقالا واحدا، فقال الإسكندر: ليس هذا عطاء الملوك، فقال له: أعطنى قنطارا، فقال الإسكندر: ولا هذا سؤال كلبى»(٩٦).

وأنه: «قيل لديوجانس، وكان يونانيا: أملك الروم أفضل أم ملك الفرس؟ فقال: من كان منهما أملك لهواه»(٩٧)، و: «رأى ديوجانس ... زنجيا يأكل خبزا أبيض محوّرا فقال: ياقوم انظروا إلى الليل كيف يأكل النهار»(٩٨)، و: «قال ديوجانس: من أراد أن يكون مذهبه جيدا فلتكن طريقته على خلاف طريقة أكثر الناس»(٩٩).

وكانت له نظرة سيئة للمرأة فهى عنده مسخ، وله آراء فى الصداقة فى حوار له مع الإسكندر(١٠٠)، فيما يذكر أبو حيان، ومما نقل فى الصداقة أنه:

«قيل له ألك صديق؟ «قال نعم، ولكنى قليل الطاعة له، يقصد بذلك العقل»(١٠١)، و: «قيل له ما الذى ينبغى للمرء أن يتحفظ منه؟ قال: من حسد إخوانه، ومكر أعدائه» (١٠٢)و: «قال ديوجانس: من القبيح أن تتحرى فى أغذية البدن ما يصلح له، ولايكون ضارا، ولاتتحرى فى غذاء النفس، الذى هو العلم، لئلا يكون ضارا»(١٠٣) وأنه:

«قال أيضا من القبيح أن يكون الملاح لايطلق سفينته فى كل ريح، ونحن نطلق أنفسنا فى غير بحث ولا اختيار»(١٠٤).

وبهذا، يبدو أن المدرسة الكلبية كانت معروفة عند أبى حيان ومدرسة أبى سليمان السجستانى، على الأقل فيما وصل إليهم من نصوص تنسب إلى ديوجانس، إن صحت نسبتها إليه.

وبما أن أرسطو ذو صلة بالإسكندر (ت ٣٢٣ ق م)، فإن أبا حيان يذكره، وينقل عنه الأخبار، وصلته بأرسطو ونصائحه له(١٠٥)، وروى أبو حيان عن النوشجانى أنه قال:

«قرأت فى أخبار الملك الحكيم الإسكندر أنه كتب إلى معلمه أرسطوطاليس يصف له ما رأى فى سيرته إلى الهند»(١٠٦).

وعرفت الرواقية كذلك عند أبى حيان، خاصة زينون Zeno (٣٣٦ ـ ٢٦٤ق م) الفينيقى الأصل، ومؤسس المدرسة، وأغلب الظن أنه لايقصد فيما ينسب إليه من نصوص زينون الإيلى. ومن هذه النصوص ما يدل على مادية النفس، وهو مذهب رواقى، مثل: «إنها [النفس] كمثل الصوت الحادث بين البدنين المتضادين...»(١٠٧)، وينكر التوحيدى هذا الرأى قائلا: «يضاف هذا القول إلى زينون، وهو ظن زائف، ورأى مضعوف»(١٠٨)، إذ ألف زينون الرواقى عدة مؤلفات، غير أنها ضاعت، ذكر بعضها ديوجانس اللايرسى(١٠٩).

ومن الرواقيين الذين ذكرهم أريوس السكندرى معلم الإمبراطور أغسطس (٦٣ ق م ـ ١٤م)، ذكر أنه لما:

«ولى أريوس ولاية فقال له أصدقاؤه: الآن يظهر فضلك فقال: ليست الولاية تظهر الرجل، بل الرجل يظهر الولاية»(١١٠).

وأورد اسم «فيلون»، إلا أنه غير فيلون الفيلسوف اليهودى (٣٠ ق م - ٤٠م)، وإنما هو صديق الإسكندر الأكبر، غرق فى رحلة له(١١١).

لم يشر - فيما أعلم - أبو حيان إلى أفلوطين الإسبرطى (٢٠٤ - ٢٧٠)، وإنما ذكر تلاميذه فورفوريوس الصورى (٢٣٤ - ٣٠٥) السورى الفينيقى الذى ترجم كتابه إيساغوجى Isagoge أبو عثمان الدمشقى، كما أن كتابه (أخبار الفلاسفة) عثر على بعض نصوص منه بالسريانية، وينقل أبو حيان نصا له قصيرا، ولكنه ذو أهمية فى دلالته، لأنه وصفه بالمفسر لكتاب النفس وهو كتاب أرسطو على ما يبدو، ويذهب فى تفسيره هذا إلى أن العقل خالد، إذا اتصل بالعقل الفعال، وأما بقية العقول فإنها تبطل ببطلان البدن، ويحتمل أنه شرح كلام أفلوطين فى النفس، وإليك النص:

«قال فورفوريوس وهو المفسر: إن المرء الفاضل قال فى كتاب النفس: إن العقل النفسانى إذا اتصل بالعقل الأول الخالص المحض، كان عاقلا دائما، ولم يكن عاقلا مرة ومرة غير عاقل، فإذا فارق البدن كان أحرى أن تلزمه هذه الصفة، ولاتفارقه، وأما الآخر من الحس والنماء والتوهم والفكر فإنها كلها تبطل مع بطلان الجسم، ذلك أنها أثر من النفس فى الجسم، فإذا بطل الجسم، وفارقته النفس، بطلت هذه، وأما العقل فليس من قبل الجرم، ولا من قبل النفس، بل النفس كانت من أجله، وهو صورتها»(١١٢).

ومن موضوعات التساعيات لأفلوطين ما هو فى النفس، وهى التساعية الرابعة، ولعل هذا النص مأخوذ من كتاب فورفوريوس: (المدخل إلى المعقولات) الذى تكلم فيه على النفس تبعا لمذهب أفلوطين، وكان فورفوريوس يشرح أفلاطون وأرسطو وأفلوطين جميعا، وفى النص روح أرسطية أيضا.

ونقل أبو حيان فى السياق نفسه نصا نسبه لأرسطو وفسره، وهو:

«قال الفيلسوف: العقل وحده لايموت، أراد بذلك أن يميزه من قوى النفس النامية الحسية، لأن الحس والنماء إنما يضمحلان، لأن النفس استفادتهما من العالم الهيولانى، وأما العقل فلم يستفد من هذا العالم، فلذلك بقى»(١١٣).

وبعد نقله لكلام أرسطو فى العقل والنفس، أشار إلى تفسير فورفوريوس، مما يؤكد أنه يقصد بكتاب النفس هنا كتاب أرسطو لا أفلوطين.

وذكر أبو حيان أسطفانس السكندرى (فى القرن السابع للميلاد)، وهو أفلوطينى، ونقل نصا فى الصداقة نسبة إليه؛ وهو:

«قيل لأسطفانوس: من صديقك؟ قال الذى إذا صرت إليه فى حاجة، وجدته أشد مسارعة إلى قضائها منى إلى طلبها»(١١٤).

ونقل من مؤلفات بطليموس (القرن الثانى الميلادى)، من كتابه المنحول إليه، وهو (كتاب الثمرة)، من إملاء أبى سليمان، وذلك أن أبا حيان مدح كلمات بطليموس فى هذا الكتاب:

«ما أحسن كلمات بطليموس فى الثمرة، فإنها كالشذور المنتخبة، والدرر الثمينة، والأعلاق النفيسة، وقد شرحها ناس أفادوا فيها، وأفادوا منها، وما أحوجنا إلى أخواتهن فى النفس الإلهية والطبيعة، فإنها توعى وتحفظ...»(١١٥).

يشتمل (كتاب الثمرة) هذا على مائة عبارة، ولكن الذى نقله أبو حيان فى (المقابسات) بلغ مائة وسبع فقرات، أو عبارات، تقع فى عشرين صفحة (١١٦)، وبين لنا أن بعض المشتغلين بالفلسفة وضعوا عليها شروحا، وسمى أحد هؤلاء وهو كاتب آل طولون، أو كاتب طولون(١١٧).

وفى حوار بين سليمان وأبى حيان حول عبارة من عبارات (كتاب الثمرة) نقل نصا آخر فى: «أن دلالة القمر

فى الأيام أقوى، ودلالة الشمس والزهرة فى الشهر أقوى، ودلالة المشترى وزحل فى السنة أقوى»[١١٨]، وذكر كتابه (المجسطى)[١١٩].

وذكر بطليموس الملك [١٢٠] واقليدس[١٢١] (٣٣٠ ـ ٢٧٠) وجالينوس (القرن الثانى الميلادى)، ذكر من كتب الأخير كتاب (منافع الأعضاء)[١٢٢] وأثنى عليه ثناء حسنا:

«قلت [التوحيدى] رأيت جالينوس فى (منافع الأعضاء) يذكر أمورا، ويكشف دقائق، ويثير عجائب، ويشرح حكما جليلة، لعمرى أن ما خلده فى ذلك الكتاب، وقاله، واستنبطه كاد يكون وحى وإلهام، فضلا عن غير ذلك»[١٢٣].

وأشار إلى نماذج من منافع الأعضاء كالعين مثلا، ونقل له نصا آخر فى كتابه (البصائر): «قال جالينوس: ما دخل الرمان جوفا فاسدا إلا أصلحه، ولا دخل التمر جوفا صالحا إلا أفسده» [١٢٤]، وينقل نصا من رواية الحسن بن سهل أنه: «كان جالينوس ألثغ، وكان مولعا بالعنب، وكان بقراط أحدب، وكان مولعا بالتين»[١٢٥]، ونصا آخر عن أحمد بن الطيب فى قول جالينوس فى طلاب الأدب:

«إن ابن الوضيع إذا كان أديبا كان نقص أبيه زائدا فى فضله، وابن الشريف إذا كان غير أديب فشرف أبيه زائد فى نقصه، وابن الشريف إذا كان أديبا كان شرف أبيه زائدا فى فضله»[١٢٦].

وأورد عددا من أسماء من لهم صلة بالفلسفة اليونانية من الشراح والشعراء والمشرعين والملوك، والأطباء، منهم طيماثاوس: Timotheus (ت ٨٢٣م) الكاثوليكى النسطورى، وكان يترجم من مؤلفات أرسطو، وله مراسلات مع طبيب الخليفة من عائلة بختيشوع وهو جورجس بن جبريل بن بختيشوع [١٢٧] (ت٧٦٥م).

وذكر ثيودوسيوس الملك اليونانى الذى كتب إلى الشاعر كنتس ليزوده بما عنده من كتب فلسفية، وقصته مع قطاع الطرق، والطيور الكراكى الأسطورية [١٢٨].

وكذلك ثيودوروس: Theodoire of Mopsuestia (٤٢٨م) وزهده فى المال [١٢٩]. وأسقلبيوس: Asclepius الطبيب الذى نقل محاضرات أمونيوس: Ammonius وحسبه ابن جلجل من أساطين الحكمة الطبية، مع هرمس، وأبولو Apollo[١٣٠]، ونسب إليه أبو حيان أنه قيل له: «فلان له همة، قال: إذن لا يرضى لنفسه بدون القدر»[١٣١].

وذكر أبارينوس ولعله محرف عن Marinus مؤلف (حياة برقلس) أو عن Balinus بلينوس وهو Apollinius مؤلف كتاب (سر الخليقة)، نقل رأيه فى الصداقة[١٣٢]، وثيفايون [١٣٣] وغالوس[١٣٤]، ولعله تحريف عن Alinus الذى علق على أحد أعماله ابن سوار[١٣٥]، ومقاريوس[١٣٦]، لم اهتد إلى اسمه الحقيقى اليونانى أو اللاتينى، ولكنه معاصر لزيموس الذى تحاور معه فيما نقل أبو حيان، وزيموس هذا لعله Zosimus العالم المصرى الذى ذكره صاعد الأندلسى [١٣٧]، ونقل عنه أبو حيان قصة نزاعه مع أحد دائنيه، وكان يدعى الحكمة والزهد، لكن مقاريوس اتهمه بالجهل [١٣٨]، وكشف عن خداعه.

ونقل عن ثيفانوس ولعله تحريف عن Stiphan السكندرى البيزنطى من أهل القرن السابع الميلادى وهو أرسطوطاليسى الاتجاه كان يدرس الفلسفة فى القسطنطينية بالمدرسة البطرياركية فى عهد الإمبراطور هرقل [١٣٩]، أو أنه فانياس Epiphanius مؤرخ الفلسفة، ونسب إليه عبارة[١٤٠] هى نفسها التى نسبها إلى إسطفانس الذى أشرنا إليه سابقا، مما يجعلهما شخصا واحدا كتب بصيغتين مختلفتين.

وذكر أبو حيان المشرع اليونانى من أجداد أفلاطون وهو سولون، نقل نصا له: «العلم صغير فى الكمية، كبير فى الكيفية»[١٤١].

كما نقل عن هوميروس الشاعر اليونانى، أنه قال: «لا ينبغى لك أن تؤثر علم شئ إذا عيرت به غضبت، فإنك إذا فعلت هذا كنت أنت القاذف لنفسك»[١٤٢]، وذكر الشاعر الإغريقى أبقوس[١٤٣]، وسماه كنتس[١٤٤].

أما الفكر الغنوصى والدينى، فإن أبا حيان ينقل عن هرمس أن: «القرابة تحتاج إلى مودة، والمودة لا تحتاج إلى قرابة»(١٤٥)، وأنه: «إذا كان زحل فى حادى عشر والطالع القمر، خيف على قائم الزمان»(١٤٦).

كما نقل عن أبى حامد المروروذى (ت ٣٦٢ هـ)، أن زرادشت: «لم يكن نبـ ... (١٤...)، وأنه كان ينبغى للفرس أن ينكلوا به، وأن يقتلوه(١٤٨) لجهله(١٤٩).

وذكر مـزدك ... نص أبى حامد هذا أيضـ ... (١٥٠) والمجوس(١٥١)، والقرامطة(١٥٢)، وكان ... مجالس أبى سليمان بعض المجوس، مثل فيروز الطبيب المجوسى(١٥٣).

ويذكر ممن اتهموا بالزندقة أبا الحسن أحمد بن الراوندى (ت ٢٤٥ هـ)، ونقضه على النحويين، ووصفه بأنه: «متكلم بارع، وجهبذ ناقد، وبحاث جدل، ونظار صبور»(١٥٤)، وبهذا يكون سابقا على ابن مضاء الأندلسى الظاهرى فى معارضـ ... كما يروى عن عبد الكريم بن أبى العوجاء المتكلم ... (١٥...)، وذكر على لسان أبى سليمان قوما من الدهريين والملحدين على حد تعبيره: «منهم صالح بن عبد القدوس وابن العوجاء ومطر بن أبى الغيث وابن الراوندى والصيمرى»(١٥٦).

ومن الذين يحضرون مجلس أبى سليمان أبو الخير اليهودى الذى روى عنه أبو حيان رأيه فى معرفة الله(١٥٧)، ونقل نصا له فى العقل والمعرفة(١٥٨).

ومن النصارى ابن زرعة (ت ٣٩٨ هـ) وهو أبو على عيسى بن إسحاق بن زرعة بن مرقس النصرانى الذى كان ينقل نصوصا لأرسطو من السريانية إلى العربية، وله مكانة كبيرة فى الكنيسة اليعقوبية، ويحيى بن عدى (ت ٣٦٣ هـ) المنطقى تلـ ...ـيذ الفارابى (ت ٣٣٩ هـ)، وترجم عددا من الكتب من السريانية إلى العربية، وهو نصرانى يعقوبى.

ونقل عن الحريرى: «فإن هاهنا من يتفلسف وهو نصرانى كابن زرعة وابن الخمار وأمثالهما(١٥٩)، وهاهنا من يتفلسف وهو يهودى كأبى الخير بن يعيش، وهاهنا من يتفلسف وهو مسلم كأبى سليمان والنوشجانى وغيرهما»(١٦٠). هذا وقد ترجم حنين بن إسحاق العهد القديم فى القرن الثالث للهجرة(١٦١).

من العناصر الثقافية الدينية الصابئة الذين شاركوا فى الأمواج الثقافية المتلاقحة المتمازجة فى بغداد، من هؤلاء ثابت بن قرة (ت ٢٨٨ هـ) رئيس الصابئة(١٦٢)، وثابت بن سنان بن ثابت (ت ٣٦٥ هـ) الحرانى حفيد ثابت بن قرة، وأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصابى (ت ٣٨٤ هـ) الحرانى صاحب الرسائل التى نشرها شكيب أرسلان فى عصرنا هذا، وأبو الخطاب الصابى الكاتب(١٦٣)، وأبو الحسن الحرانى الذى كان يشارك فى مجالس أبى سليمان، وسمع منه أبو حيان:

«وسمعت أبا الحسن الحرانى يقول: قرأت فى كتبنا، يعنى كتب الصابئين، إذا أردت أن تكثر النحل فى مكان فضع نحلة من ذهب فى سقف بيت النحل، فإن النحل يزيد ولا ينقص، ولا يهرب»(١٦٤).

التوحيدى والكلام:

كان للتوحيدى موقف من «الكلام» فتحدث عن عدد من المتكلمين وعن طريقتهم، سواء كانوا من المعتزلة أو الأشاعرة، ويبدو من وصفه للمتكلمين أنه لم يعد يرتضى منهجهم، لأن:

«الله نهى عن التفرق فى الدين، ومنع من إيثار الشك على اليقين، ودين الله محمى الحريم، عزيز الجانب لا يتلقى بالتعسف والتكلف، ولا يتناول بالتقعر والتنطع، وما شمت الحاسد المرصد، والطاعن الملحد حتى رأى علماء الدين، وأنصار الشريعة يموجون فى نحلهم، يكفرون أهل القبلة على اعتقادهم... ويظنون أن عقولهم كافية، وألفاظهم شافية... حتى خبطوا كما تخبط العشواء... أعجبوا ببعض الإصابة فتهوروا، مع كثير الخطأ...»(١٦٥).

وعندما حاور أبو حيان شيخه أبا سليمان وسأله عن الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة، أجابه بأن:

«طريقتهم مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشئ بالشئ، إما بشهادة من العقل

مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة، والاعتماد على الجدل، وعلى ما يسبق إلى الحس أو يحكم به العيان، أو على ما يسمح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل، مع الإلف والعادة والمنشأ، وسائر الأغراض التي يطول إحصاؤها، ويشق الإتيان عليها، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة، والتدافع، وإسكات الخصم بما اتفق، والإيهام الذى لا محصول فيه، ولا مرجوع له، من نوادر لا تليق بالعلم، ومع قلة تألُّه، وسوء ديانة وفساد دخلة، ورفع الورع جملة»[١٦٦].

وعرض أيضا رأى يحيى بن عدى فيهم وفى ادعائهم أنهم وحدهم أهل الكلام[١٦٧]، وعلق التوحيدى على هذا كله بأن يحيى بن عدى كان يعلم: «أن القوم أحدثوا لأنفسهم أصولا، وجعلوا ما يدعون محمولا عليها أو مسلولا من عرضها وإن كانت المغالطات تجرى عليهم، ومن جهتهم بقصدهم مرة، وبغير قصدهم أخرى»[١٦٨]، وربط بين جدل المتكلمين، ونظرية أرسطو فى الجدل، بل إن كثيرا من المتكلمين أقعدهم القصور من أن يصلوا إلى مستوى الجدل عند أرسطو[١٦٩].

ووصف أحد المتكلمين وهو الداركى بأنه علت رتبته فى «الكلام»، ومع ذلك فهو: «قليل اليقين»[١٧٠] بسبب منهج الكلام: «وذلك أن الطريقة التى قد لزموها، وسلكوها، لا تفضى بهم إلا إلى الشك والارتياب»[١٧١].

وكان موقفه فى غاية القسوة والتحامل من أبى بكر محمد بن الطيب الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) لما سئل عنه فأجاب بأنه:

«يزعم أنه ينصر السنة، ويفحم المعتزلة، وينشر الرواية، وهو فى أضعاف ذلك على مذهب الخرمية، وطرائق الملحدة»[١٧٢].

ولا يؤخذ من هذا النص أنه يدافع عن المعتزلة أو أنه من أنصار المعتزلة كما يرى بعض الباحثين، ذلك أن المعتزلة لم يسلموا من نقده اللاذع، فهم عنده كالمتكلمين الآخرين، لا يعرفون صناعة التعريف المنطقى: «لا يعرفون صناعة التحديد، وهى صناعة صعبة تحتاج إلى علم واسع بالمنطق، ودربة مع ذلك كثيرة، وغاية ما عند هؤلاء القوم فى التحديد إبدال اسم مكان اسم، بل ربما كان اسم الشئ أوضح من الحد الذى يضعونه»[١٧٣]، وعلق على هذا بأن:

«هذه سبيلهم فى جميع ما يتكلفونه، إلا ما كان مأخوذا من المتقدمين، ومنقولا عنهم، نقلا صحيحا، كحد الجسم، والعرض، وما أشبههما، فأما ما تكلفوه من الحدود، فهو بالهذيان أشبه»[١٧٤].

ونقد أبو حيان أبا عيسى الوراق المعتزلى (ت ٢٤٧ هـ) وما نقله عنه الكعبى المعتزلى (ت ٣١٩ هـ) والمعتزلة عموما فى هذا النص:

«وهذا من سيئ القول، وفاحش الاعتقاد، وما أدرى ما أقول فى هذه الطائفة التى تبعت آراء مشوبة، وأهواء فاسدة، وخواطر لم تختمر»[١٧٥].

أما على بن عيسى بن على بن عبد الله الرمانى المعتزلى (ت ٣٨٤ هـ) النحوى الذى جمع منطق النحو ومنطق الفلسفة، وخرج بطريقة جديدة مبتدعة فإن أبا حيان لم يرتض منهجه فيرى:

«أنه لم يسلك طريق واضع المنطق، بل أفرد صناعة وأظهر براعة... أنكره المنطقيون، والنحويون والمتكلمون»[١٧٦].

وأشار إلى أبى الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) وإلى منهجه الجدلى فى إفحام الخصوم، فى مسألة حدوث العالم[١٧٧].

وذكر من مصادره[١٧٨] فى كتابه (البصائر) أبا عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، وإعجابه به يعود إلى بيانه لا إلى مذهبه الاعتزالى فيما يبدو.

ويبدو أنه تأثر فى موقفه من المعتزلة والمتكلمين عموما بأبى سليمان السجستانى الذى نقل لنا أبو حيان موقفه منهم[١٧٩]. ويأسف أبو حيان ويتألم لما صارت إليه الأمة من انقسام، واستيلاء التقاليد العجمية على الأوضاع السياسية:

«ألا ترى أن الحال استحالت عجما: كسروية وقيصرية»[١٨٠]، فكان من نتائج ذلك: «هذه الفتن، والمذاهب، والتعصب والإفراط»[١٨١]، فانعدم الأمن و: «صارت الناس أحزابا فى النحل، والأديان، فهذا نصيرى، وهذا أشجعى، وهذا جارودى، وهذا قطعى (إمامى)، وهذا جبائى، وهذا أشعرى، وهذا خارجى، وهذا شعيبى، وهذا قرمطى، وهذا راوندى، وهذا نجارى، وهذا زعفرانى، وهذا قدرى، وهذا جبرى، وهذا لفظى، وهذا مستدركى، وهذا حارثى، وهذا رافضى، ومن لا يحصى عدده إلا الله»[١٨٢].

ويرى الأعسم أن أبا حيان أهمل المعتزلة، ولم يجد لهم ذكرا[١٨٣] فى كتاب (المقابسات)، وكذلك الكندى، والرازى، وهو فى الحقيقة ذكر المعتزلة باعتبارهم مدرسة، وذكر أفرادا منها درس عليهم ونقدهم فى بعض مصنفاته الأخرى، كما رأينا فى النصوص التى سقناها، بل إن أبا حيان ذكر بعض من يذهب إلى تكافؤ الأدلة مثل أبى سعيد الحضرمى وهو من حذاق المتكلمين، وابن البقال، والشكاك المتحيرين[١٨٤]؛ إذ يرون أن الأدلة متدافعة، وهو موقف شكى على نحو ما يذهب الشكاك اليونان.

الفلسفة الإسلامية:

نجد فى مصنفات أبى حيان التوحيدى من المعلومات عن الفلاسفة الإسلاميين، ما يبدو أننا لا نجدها فى مصادر أخرى، سواء كانت تتصل بأعضاء المدرسة التى ينتمى إليها، وهى مدرسة السجستانى أم غيرهم. ومن هؤلاء: أبو زيد البلخى (ت ٣٣٢ هـ) الذى يصفه أبو حيان بأنه: «سيد أهل المشرق فى أنواع الحكمة»[١٨٥]، وأنه يرى بطلان الكيمياء إذ هى محال ولا أصل لها[١٨٦]، وأنه: «كان فاضلا يذهب فى رأى الفلاسفة، ولكنه تكلم فى القرآن بكلام دقيق، لطيف، وأخرج سرائر ودقائق، وسماه «نظم القرآن»... ومات أبو زيد فى سنى نيف وثلاثين وثلثمائة، ويقال له جاحظ خراسان»[١٨٧] وأنه عرضت عليه الوزارة فأبى[١٨٨]، وأنه مات «عن عمر قصير»[١٨٩]. كما يشير إلى أنه قد ألف (كتاب السياسة)[١٩٠]، كما ذكر كتابه (أقسام العلوم)[١٩١] فى كلام عيسى بن على بن عيسى الوزير (ت ٣٩١ هـ) عن مراتب العلوم[١٩٢]، وأثنى أبو حيان على أبى زيد البلخى لما أورده فى كتاب له هو (اختيار السيرة) عن النفس والأخلاق: «وقد شفى فى هذا الباب أبو زيد البلخى فى كتابه الذى يسميه باختيار السيرة»[١٩٣]، ونسب إليه (كتاب أخلاق الأمم)[١٩٤]، ورسالة لطيفة الحجم «تجمع أصناف ما يقتبس من العلم والحكمة والتجربة فى الأخبار والأحاديث»[١٩٥].

الكندى:

لم يهمل أبو حيان الكندى (ت ٢٥٢ هـ) فى مؤلفاته سوى (المقابسات)[١٩٦]، فذكر أن الكندى من المعارضين للكيمياء: «وآخر من تكلم على بطلان الكيمياء، وإبطال دعاوى أصحابها يوسف بن إسحاق الكندى، وكتابه مشهور فى ذلك، ورد عليه محمد بن زكريا الرازى، وكتابه معروف»[١٩٧]، وذلك فيما روى عن مسكويه، كما أشار إلى رأى الكندى فى الغناء، و: «أن الغناء شئ يخص النفس دون الجسم، فيشغلها عن مصالح الجسم، كما أن لذة المأكول والمشروب تشغل الجسم دون النفس»[١٩٨]، ونقل كلامه فى الجوهر: «الذى قوامه بذاته، أعنى الذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره، وهو وحده حامل بعينه للاختلاف، غير متبدل فى قبوله للاختلاف»[١٩٩]، وفى وصفه لابن عباد ومزاعمه، وشعوره بأنه أربى على: «الكندى فى الجزء»[٢٠٠]، وكأن الكندى كان مشهوراً ومتفوقًا فى الكلام على الجزء الذى لا يتجزأ. وأورد فى كلام أبى سعيد السيرافى (ت ٣٦٨ هـ) فى مناظرته لأبى بشر متى بن يونس القنائى المنطقى (ت ٣٢٨ هـ) ما يفيد جهل الكندى باللغة العربية فى اصطلاحاته[٢٠١].

ونسب إلى الكندى رأيًا خاصاً به فى مسألة الحركة، فقد زاد الكندى نوعًا آخر من الحركة وهى حركة الإبداع، وميز بينها وبين حركة الكون[٢٠٢].

أما مسكويه (ت ٤٢١ هـ) الذى اشترك معه فى تأليف كتاب (الهوامل والشوامل) فقد أخبر عنه أنه كان مفتونا بكتب محمد بن أبى زكريا الرازى (ت ٣٢٠ هـ) وجابر بن حيان. ومع ذلك، فإن مذهب مسكويه فى النفس هو مذهب أرسطو فى:

«أن النفس تكمل بقبولها صور المعقولات لتصير عقلا بالفعل فإذا عقلت صارت هي هو، إذ من شأن المعقول والعاقل أن يكونا شيئاً واحداً لا فرق بينهما»(٢٠٣).

ويبدو أن أبا حيان على اطلاع واسع على نقد مسكويه للرازي في قدم النفس، وفي نص آخر يقول: «رأيت أبا بكر محمد بن زكريا الرازي وغيره ممن في طبقته قد تورطوا في مذهب بعيد عن الحق»(٢٠٤)، فهو أيضاً على دراية بمذهب الرازي الذي أخذ بالفيثاغورية الجديدة، ونقده لآراء أرسطو، كما اتهم بأنه يميل إلى آراء الصابئة وأنه ألف كتابا في مذهبهم(٢٠٥)، وذكر أنه كان له نشاط فلسفي وطبي وكيميائي في بلده الري ثم في بغداد(٢٠٦)، وهو القائل بالمبادئ القديمة الخمس: الخالق، النفس، الدهر، المادة، والمكان والخلاء، ومن المعلوم أنه تعلم من كتب جابر بن حيان الغنوصي، وأخذ بمنهجه في الكيمياء والعلوم السرية السحرية(٢٠٧).

إلا أن التوحيدي انتقد مسكويه نقدا مرا في دعواه أن أمر الكيمياء: «حق، وأن الطبيعة لا تمنع من إعطائه، ولكن الصناعة شاقة»(٢٠٨)، وأنه: «أمضى عمره في الإكباب على هذا بالري، أيام كان بناحية أبي الفضل، وأبي الفتح ابنه، مع رجل يعرف بأبي الطيب(٢٠٩)، شاهدته، ولم أحمد عقله، فإنه كان صاحب وسواس وكذب، وسقط، وكان مخدوعا في أول أمره، وخادعا في آخر عمره»(٢١٠). ووصف أبو حيان صديقه مسكويه بأنه: «فقير بين أغنياء، وعيي بين أبيناء، لأنه شاذ»(٢١١). ويعيب على مسكويه أيضاً أنه كان في الري ولم يأخذ عن أبي الحسن العامري (ت ٣٨٠ هـ) كلمة واحدة، ولم يع عنه مسألة واحدة، مع أن العامري سكن: «الري خمس سنين جملة، ودرس، وأملى، وصنف، وروى»(٢١٢)، وأنه ندم على ذلك، ولامه أقرانه، وقضى زمانه في خدمة السلطان، واتهمه بالبخل، وبدعوى الكرم.

أبو سليمان السجستاني ومدرسته:

من أهم العناصر في تاريخ أبي حيان التوحيدي للفلسفة في بغداد روايته عن أبي سليمان السجستاني (ت ٣٧٥ هـ)، والإشارة إلى أعضاء مدرسته ومجالسه، ويعتبر ذلك استمراراً لانتقال المدرسة الفلسفية من الإسكندرية إلى أنطاكيا ثم حران ومنها إلى بغداد، وهناك ثلاث شخصيات مهمة ذهبت إلى بغداد هم القويري ويوحنا بن حيلان، وأبو يحيى المروزي، الذين كانوا يعلمون فلسفة أرسطو، وأول تلميذ لهم هو الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) ثم أبو بشر متى ثم يحيى بن عدي تلميذ الفارابي، وأبو بشر، ثم السجستاني، وهو من سجستان بخراسان، واستقر في بغداد ملازمًا منزله، يقصده الطلاب وعلماء عصره، ومنهم التوحيدي، أحد أصحابه المعتصمين به على حد تعبير القفطي، وهو فيما يقول أبو عبد الله العارض (ت ٣٧٥ هـ):

«رجل يعرف بالمنطقي، وهو من غلمان يحيى ابن عدي النصراني، ويقرأ عليه كتب يونان، وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان»(٢١٣).

وبين التوحيدي موقفه من العلاقة بين الشريعة والفلسفة: «الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء»(٢١٤)، وهو يمثل التراث الفارابي(٢١٥) في المنطق، الذي انتقل إليه عن طريق يحيى بن عدي وبشر بن متى، وهو صاحب كتاب (صوان الحكمة) الذي يمكن القول بأنه أخذ فيه من كتاب (أخبار الفلاسفة) لفورفوريوس الصوري، كما أن البيهقي والشهرستاني استفادا منه في كتابيهما المشهورين(٢١٦)، وله «تعاليق حكمية» ذكره ابن أبي أصيبعة وابن البطران في البستان.

وقد ناقش أبو حيان معه مسائل فلسفية متعددة من فلسفة أفلاطون في (المقابسات) و (الإمتاع)(٢١٧).

أما يحيى بن عدي فيطلق عليه أبو حيان أستاذ الجماعة، جماعة السجستاني، وهو قد أخذ عنه كما تقدم سنة ٣٦١هـ بدعوة من البديهي(٢١٨) ويطلق عليه أبو سليمان لقب «شيخنا»(٢١٩)، وتتلمذ عليه أيضاً أبو محمد العروضي، وكان على حد تعبير أبي حيان: «يتفلسف ولزم يحيى بن عدي دهراً»(٢٢٠).

وقد درس عبد الأمير الأعلام المذكورة في (المقابسات) وعرف ببعضهم، وقسمهم إلى مشهورين ومغمورين(٢٢١).

فالمشهورون عد منهم خمسة عشر شخصا، والمغمورون خمسة وعشرين شخصاً[٢٢٢]، فلا داعى لأن نذكرهم هنا، ولا أن نعرف بهم مرة أخرى، وإنما نشير إلى بعض هؤلاء الذين وصفهم التوحيدى[٢٢٣] ومنهم: العامرى أبو الحسن محمد بن يوسف (ت ٣٨١ هـ)، وهو تلميذ لأبى زيد البلخى والأخير تلميذ للكندى، يصفه أبو حيان بغلظ الطباع، وجفاء الخلق[٢٢٤]، ويقول إنه شاهده ببغداد سنة ٣٦٠ هـ ثم فى سنة ٣٦٤ هـ فى ركاب ذى الكفايتين، وكان له حديث مع الفلاسفة البغداديين، وأشار إلى بعض مؤلفاته منها: كتاب (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)[٢٢٥]، ونسب إليه كتاباً آخر هو (النسك العقلى وشرحه)، نقل منه التوحيدى فقرات سمع منه أكثرها[٢٢٦]، وعلق على ذلك بأن العامرى: «قد كان قادراً على هذا الجنس من الكلام لطول ارتياضه، وكثرة فكره فيه مع سيرة جميلة»[٢٢٧]، وروى فقرا أخرى من كلامه لابن العارض[٢٢٨]. وذكر أبو سليمان فى كتابه (صوان الحكمة) أن العامرى ألف كتابا فى تاريخ الفلسفة اليونانية وعثر عليه مخطوطا باستانبول[٢٢٩]، ونسب إليه أبو حيان كتابا فى التصوف[٢٣٠].

وأشار إلى أبى القاسم عيسى بن على بن عيسى (ت ٣٩١ هـ) المنطقى المترجم، ونقل عنه نصوصاً عديدة منها: «ليس يرى مجد الحكمة إلا من بصر عينيه فى قلبه، لا بصر قلبه فى عينيه»[٢٣١]، وروى عن أفلاطون[٢٣٢] كما روى عن أرسطو[٢٣٣]، وقال فى وصفه:

> «وهذا الشيخ قد أعلى الله كعبه فى علم الأوائل، ووفر حظه من الحكمة المبثوثة فى هذا العالم»[٢٣٤].

كما وصف أبا بكر القومسى بأنه: «كان كبيرا فى علم الأوائل»[٢٣٥]، وأنه: «كان كبير الطبقة فى الفلسفة لزم يحيى بن عدى زمانا، وكتب لنصر الدولة[٢٣٦]، وكان حلو الكتابة، مقبول الجملة»[٢٣٧]. وقد نقل عنه مجموعة حكم[٢٣٨]، ونقل عنه ما نسبه إلى سقراط وأفلاطون[٢٣٩] وأنه: «كان ذلك فى كتب أبى بكر القومسى الفيلسوف بمدينة السلام»[٢٤٠].

كما وصف أبو حيان جماعة من المفكرين منهم عيسى ابن على الوزير، ونظيف الرومى، وابن السمح وغيرهم من مشائخ النصارى بأنهم منحزمون بالفلسفة ومحبيون لها، وأنه جرى بينهم كلام فى الفلسفة الأخلاقية عند ابن سعدان[٢٤١] (ت ٣٧٥ هـ).

المجالس:

من أبرز الظواهر الثقافية المجالس أو النوادى أو الحلقات العلمية التى أرخ لها أبو حيان التوحيدى، وسجل كثيراً مما كان يدور فيها من مناظرات، وأحاديث ومناقشات فلسفية، وغيرها، فذكر أسماء الحاضرين أحياناً ويصفهم مثلما فعل مثلًا فى مجلس ابن سعدان[٢٤٢]، ويعقب على هذا بـ «هؤلاء أهل المجلس سوى الطارئين من أهل الدولة، ولا فائدة فى ذكرهم»[٢٤٣]، كما يذكر وصف ابن سعدان نفسه لأصحاب مجلسه، بأنهم: «أعيان أهل الفضل، وسادة ذوى العقل»[٢٤٤]، ويقارن بينهم وبين أصحاب مجلس ابن عباد[٢٤٥]، وكان ابن عباد يختص بأهل الاعتزال، اتباع مذهبه، وأشياع أهل العدل والتوحيد.

يمكن لنا أن نشير إلى عدد من هذه المجالس ليتبين لنا مدى هذه الظاهرة الحضارية المتميزة. وقد استطعت أن أحصى أحد عشر مجلسا منها:

١ـ مجلس يحيى بن عدى.
٢ـ مجلس السجستانى.
٣ـ مجلس أبى الحسن العامرى.
٤ـ مجلس عيسى بن على.
٥ـ مجلس أبى بكر القومسى.
٦ـ مجلس أبى زكريا الصيمرى.
٧ـ مجلس ابن سعدان.
٨ ـ مجلس الصاحب ابن عباد.
٩ـ مجلس الفسوى النحوى.
١٠ـ مجلس دكان[٢٤٦] ابن السمح بباب الطاق بالوراقين ببغداد.
١١ـ طاق الحرانى فى الوراقين[٢٤٧].

وتقع المناظرات أحيـانًا أثناء رحلة تنزه فى الربيع، بالصحراء، قصد التفرج والمؤانسة[٢٤٨]، وتكون أحيانًا أخرى فى مجالس الأنس[٢٤٩]، ويصف أبو حيان أحاديث أبى سليمان فى مجلس الأنس: «بأنهـا إن لم تكن من صدر الفلسفة، فإنها لا تخرج من جملتهـا...»[٢٥٠]، ويصف المجالس عموما بأنها: «لا تنصرم إلا عن فوائد كثيرة فلسفية، وغير فلسفية»[٢٥١]، كما يصف بعض أعضاء هذه المجالس، خاصة مجلس أبى سليمان[٢٥٢] بأن:

«كل واحد من هؤلاء إمام فى شأنه، وفرد فى صناعته، سوى طائفة دون هؤلاء فى الرتبة، وهم أحياء»[٢٥٣].

الرواية:

يروى أبو حيان أحاديث وأخبارًا ونصوصًا فلسفية وغيرها، ويذكر أن سبب رواية هذه النصوص هو: «إنما يعنى على رواية كل ما سمعته من هؤلاء الجلة الأفاضل عشقى لهم، وحمدى لله تعالى على ما أتاح منهم»[٢٥٤]، وأن طريقته فى الرواية إنما هى أن يلقى على حد ما قد: «سمعته الأذن، ووعاه الصدر»[٢٥٥]، وأن بعض هذه الأحاديث يأخذها من أفواه الرجال، وبعضهـا يلتقطها من بطون الكتب، بعد أن يعرض كل ذلك على من يوثق ببراعته فى صناعته، وعلى من يرجع إلى خبرته ونقده[٢٥٦] فيقول مثلا: «نذكر فى هذه حكمـا سمعناها من الحرانى»[٢٥٧]، ويأخذها أحيانًا أخرى إملاء من أبى سليمان أو غيره[٢٥٨]، ويتخذ شكل الرواية حوارًا فى بعض الأحيان، ويكون هو طرفا فيها[٢٥٩]. وقد أحصى الأعسم عدد المقابسات السماعية ٦٩ مقابسة، منهما ٣١ مقابسة من أبى سليمان وحده، وعدد الشخصيات فى المقابسات ٢٣ شخصا[٢٦٠]، وقد أحصينا عدد المجالس الدائمة والمؤقتة بحوالى ١١ ناديًا.

ومن طرق روايته قراءات فى مصادر مختلفة من أعمال الفلاسفة، وغيرهم[٢٦١] وينقل منها. لكن إذا كان أبو حيان مؤرخًا للفلسفة بهذا المنهج فهل يوثق بروايته، وقد نسب إليه تلفيق «رسالة السقيفة» المشهورة؟ هنا نجد موقفين: موقف من يوثقه، ويأخذه أمينا[٢٦٢]، وموقف من يشك فى صياغته للأفكار، مادام يتولى صياغة الأسلوب[٢٦٣] الذى يمكن أن يؤثر فى تحوير الأفكار، وعدم الدقة فى مضامينها.

والواقع أن التوحيدى واضح جداً فى منهجه؛ فهو يصرح بطريقته، إذا زاد فى الصيغة أو أكمل الفكرة، أو جاء بها كاملة، ولم يغب عنه شئ منها.

ويمكن الرجوع إلى ما يتوفر من المصادر التى نقل منها للمقارنة بينها، وهذا ما يمكن القيام به فى أبحاث خاصة بهذا الموضوع.

ويبدو أنه أمين فإذا أدخل تعديلا أشار إليه فمثلا يقول:

«هذه معانٍ اختلست من مذكرات هؤلاء المشائخ، فلم يمكن أن تورد تامة مستقصاة، لأن الكتب التى توضح هذه الدقائق موجودة، ومن يشرح مشكلها، ويفتح مستغلقها حاضر، فليكن التعويل فى بلوغ غايات هذه المواضع على العلماء والكتب، والقرائح»[٢٦٤].

ويشير إلى طريقة أخرى فى توخى الحق وتنقية الأفكار والتعبير عنها:

«قد مرت فى هذه المقابسة التى تقدمت فنون من الحكمة، وأنواع من القول ليس لى من جميعها إلا حظ الرواية عن هؤلاء الشيوخ، وإن كنت استنفدت الطاقة فى تنقيتها، وتوخى الحق فيها، بزيادة يسيرة، لا تصح إلا بها، أو نقص خفى لا يبالى به»[٢٦٥].

ويعترف بأن ما جمعه قد: «جرى فى مجالس مختلفة، من مشائخ الوقت فى مدينة السلام»[٢٦٦]، كما أنه يعمد إلى الانتخاب من مصادر متنوعة مثل ما فعل فيما وضع من حدود، «حدود الأشياء»[٢٦٧]، وهو فى ذلك يحافظ على ما ينسب إلى أعلام عصره:

«وإذا كنت فى جميع ذلك راوية عن أعلام عصرى، وسادة زمانى، فأنا أفدى أعراضهم بعرضى، وأقى أنفسهم بنفسى، وأناضل دونهم بلسانى وقلمى، ونظمى ونثرى»[٢٦٨].

وبهذا، فإن طبيعة عمل أبي حيان التوحيدى الفلسفى أمر واضح، وطابعه التأريخى للأفكار الفلسفية والتيارات الفكرية فى القرن الرابع الهجرى ببغداد لا يمكن تجاهله فى كتابة تاريخ الأفكار فى ذلك العصر، لأنه تفرد بأمور لا توجد فى غير تصانيفه من المصادر[٢٦٩]، حسب علمنا، وقد أبان عن جوانب منه باحثون معاصرون، منها أثر الأفلاطونية المحدثة فى الأخلاق عند التوحيدى[٢٧٠]، و «علم الجمال عند أبى حيان التوحيدى»[٢٧١] ومنها دراسة عن الحياة الاجتماعية[٣٦٢]، ودراسة زكريا إبراهيم[٢٧٣]، ويمكن دراسته صوفياً ولغوياً وأدبيا أيضاً.

خاتمة:

يمكن القول بأن ما نقله أبو حيان من نصوص فلسفية فيها جانب أخلاقى غالب وواضح، وهذا يعود إلى نقله فيما يبدو من مصادر من عهد الفلسفة اليونانية المتأخر الذى يسيطر عليه هذا الطابع، ويبدو كذلك ـ كما لاحظ الأعسم ـ الطابع الانتقائى التلفيقى فى الأفكار الفلسفية، وهذا فى نظرى أيضاً يعود إلى كونه سائداً فى الفلسفة اليونانية كما نقلت فى العهد الهلستينى، كما نرى أنه مع الفلاسفة فى العقلانية، وغير راض تماماً عن منهج المتكلمين، وإن كان له مزاج حاد فى نقده، وفى بعض المواقف يتناقض، فتارة يمدح شخصاً ويثنى عليه، وأخرى يهاجمه، كما فعل بالنسبة إلى مسكويه، وكذلك تحامله الشديد على المعتزلة، وأبى بكر الباقلانى الذى اتهمه باستعمال طرائق الملحدين.

وهو يجالس أهل السلطة، وأهل الثقافة، ولكنه لم ينجح فى التقرب من أهل السلطة السياسية لصراحته وجرأته، وأنفته من الإذلال، ولذلك حرم من الاعتراف بعبقريته، فكان ذلك كله سببا فى عنفه وتشاؤمه، ويأسه، وشكواه، ولم يكن يستطيع أن ينتهز الفرص، ولا أن يجامل، ولسانه مسلط على الناس كلسان ابن حزم، ولذلك كثر خصومه، وظالموه، وقل ناصروه، والمنصفون له، حتى رمى بالإلحاد.

وهذا المزاج الحاد هو سبب مشاكله وتشاؤمه؛ فليس تشاؤمه تشاؤما فلسفيا كما أشار إلى ذلك الأعسم، بحق[٢٧٤]، يضاف إلى ذلك حبه المال، وطموحه السياسى، حتى إن بعض الباحثين شك فى تصوفه ووصفه بأنه تصوف مراء فى أول أمره، وأصبح فيما بعد، فى آخر عمره تصوفا حقيقيا.[٢٧٥]

وربما أمكن القول بأن التوحيدى اتجه اتجاه المغربيين من المناطقة مع شيخه أبى سليمان، فى مقابل اتجاه المشرقيين، على حد تعبير ابن سينا، الذى يمثله إخوان الصفاء وهو معارض لهم تبعا لشيخه، والعامرى، وأبو زيد البلخى الذى وصفه التوحيدى بأنه: «سيد أهل المشرق فى أنواع الحكمة»[٢٧٦].

ومما يلاحظ أن الفلسفة فى هذا العهد، كما يتبين من أعمال أبى حيان، انتقلت من عصر الاصطلاح والعبارات المترجمة حرفيا، وما فيها من ركاكة وغموض، إلى السبك الأدبى الجميل، وإلى الوضوح فى التعبير، والبسط الذى لا يعجز غير الفيلسوف عن فهمه، ومعنى ذلك أن التفكير الفلسفى أصبح جزءا راسخا فى صميم النسيج الثقافى، وأن الثقافة فى بغداد أصبحت ذات طابع عالمى، فيها عناصر متشابكة تألفت من مختلف روافد الأعراق والشعوب والفلسفات، وأنه لاضير على الأديب أو الكاتب، فضلا عن الفيلسوف، أن يرتشف من حكمة الأمم الأخرى، ولذلك ترى أبا حيان حينما نقل لنا حكما يونانية قال:

«هذه نوادر من كلام اليونانيين، وقد مر فى هذا الكتاب، ويمر ما إذا جمعته وأفردته زادك حسنه، وانثالت عليك فائدته، فخذ منها، ومن غيرها كل حسن بهيج، نفعك الله بالعلم، وبصرك بالهدى»[٢٧٧].

كما أنه يجتمع فى هذه المجالس اليهودى، والنصرانى، والمجوسى، والصابئى، مع المسلم، ولاضير أن يكون رئيس المجلس نصرانيا أيضا، كما كان يحيى بن عدى شيخا لمجلسه، كما يأخذ المسلم عن النصرانى، والنصرانى عن المسلم وغيره، فنشأ من تفاعل هذه الثقافات كلها نسيج جديد فى عالم حضارى متألق هو الحضارة العربية الإسلامية.

اقتراح:

وبهذا الصدد نقترح:

١ـ أن يقوم باحثون بدراسات مفصلة مفردة عن كل فيلسوف من الفلاسفة الذين أشار إليهم أبو حيان، وأن تفرد آراؤه، والنصوص التى تنسب إليه، لتكتمل حلقة من حلقات تاريخ الفكر الفلسفى.

٢ـ أن تدرس آراء أبى حيان التوحيدى فى مختلف مجالات الفلسفة على نحو ما عبر عنها فى مؤلفاته، وأن تجمع نصوصه الفلسفية الخالصة مفردة.

٣ـ أن تدرس مؤلفاته دراسة نقدية تحليلية، على نحو ما فعل الأعسم فى كتاب (المقابسات).

٤ـ مقارنة النصوص الفلسفية التى أوردها بأصولها اليونانية المتوفرة ونقدها، وبيان النصوص التى نقلها وضاعت أصولها، كما فعل المؤرخون فى الشذرات التى تنسب إلى الفلاسفة قبل سقراط.

الهوامش

١ ـ **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ج ٣، ص ١٣٨.

٢ ـ **المقابسات** تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧٠، ص ١٥٣.

٣ ـ **أبوحيان التوحيدى فى كتاب «المقابسات»**، دار الأندلس، بيروت، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠، ص٢٦٥.

٤ ـ Grayling, A. C. **Philosophy**, Oxford University Press, 1995, p. 4. and Trevor Pateman, What is **Philosophy** Edward Arnold, London, 1987, p.8.

٥ ـ **الإمتاع والمؤانسة**، نشر أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، ١٩٤٢ ج٢، ص٥، وعنه نقل القفطى.

٦ ـ عارف تامر، (مقدمة) **رسالة جامعة الجامعة لإخوان الصفاء**، دار الحياة، بيروت ١٩٧٠، ص١١ ـ ١٤ نقلاً عن إدريس عماد الدين (ت٨٧٢هـ) **عيون الأخبار** مج٤، ص٢٢٩، وكذلك شرف الدين جعفر بن محمد بن حمزة (ت٨٣٤هـ) على أن الإمام عبدالله الذى بدأ التأليف خلفه ابنه أحمد (ت ٢٢٩هـ) الذى أشرف أيضا على إتمامها، انظر الجابرى، **تكوين العقل العربى**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩ ص٢٣٢.

٧ ـ أبو حيان، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسن ص٣٠٨، وفسر أبو سليمان هذا النص تفسيرا جيدا، وعبر عن ذلك بالمغالبة والمنافرة، ونقل الشهرستانى الاصطلاح نفسه، وهو المحبة والغلبة **الملل والنحل**، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، الحلبى، القاهرة، ١٩٦٨ ج١، ص١٢.

٨ ـ **الملل والنحل**، ص١٢ وما بعدها.

٩ ـ محمد عابد الجابرى، **تكوين العقل العربى**، ص١٦٤.

١٠ ـ أبو حيان، **الصداقة والصديق** تحقيق إبراهيم الكيلانى، دار الفكر دمشق، ١٩٦٤، ص٢٤١.

١١ ـ المصدر نفسه، ص٧١ وطابق بين هذا القول وقول الشاعر:

١٢ ـ الجملة الأخيرة تعليق أبى حيان، **الإمتاع** ج٢، ص٣٥.

١٣ ـ أبو حيان، **البصائر والذخائر**، تحقيق إبراهيم الكيلانى، مكتبة أطلس، دمشق، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٦ ج١، ص٤٤٨.

١٤ ـ أبو حيان، **المقابسات**، ص٢٨٨.

١٥ ـ **الإمتاع**، ج٢ ص٤٧.

١٦ ـ المصدر نفسه، ج٢ ص٤٧.

١٧ ـ **البصائر** ج٢، ص٤٣٦، ويضيف إلى ذلك أن: «أفلاطون مات مبرسما (التهاب الحجاب بين الكبد والقلب) وأرسطوطاليس مات مجدرا، ويقال أيضا مات بالسل... وجالينوس مات مبطونا»، ص٤٣٦.

١٨ ـ **الإمتاع**، ج٢، ص٣٢.

١٩ ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٢.

٢٠ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٤٥.

٢١ ـ **البصائر**، ج١، ص٤٧٥.

٢٢ ـ **المقابسات**، ص٢٧٦.
٢٣ ـ المصدر نفسه، ص٢٨٠، وانظر ص٢٩٠.
٢٤ ـ **الصداقة والصديق**، ص٢٤٠، وانظر وصفه للصديق، ص ٢٥١.
٢٥ ـ انظر فهارس **البصائر** التى وضعها إبراهيم الكيلانى.
٢٦ ـ **البصائر**، ج١، ص٦٩٧.
٢٧ ـ المصدر السابق، ج٢، ص٤٥١، يبدو فى هذا النص الخلط بين أفلاطون صاحب كتاب النواميس (القوانين) وسقراط، وكذلك فى النص الذى بعده.
٢٨ ـ نفسه، ج٣، ص٥٤٢.
٢٩ ـ نفسه، ج٣، ص٥٨٤.
٣٠ ـ انفسه، ج٣، ص٥٧٨.
٣١ ـ نفسه، ج٣، ص٥٨٤.
٣٢ ـ نفسه، ج٣، ص٥٧٨.
٣٣ ـ نفسه، ج٣، ص٥٤٣.
٣٤ ـ نفسه، ج١، ص٤٧٦.
٣٥ ـ نفسه، ج٣، ص٦١٥.
٣٦ ـ نفسه، ج١، ص٤٣٠، وهذا يدل على احتقار الثقافة اليونانية المرأة.
٣٧ ـ نفسه، ج ١، ص ٤٧٦.
٣٨ ـ **الإمتاع**، ج١، ص٢١٥ ـ ٢١٦.
٣٩ ـ المصدر السابق، ج٢، ص٤٤.
٤٠ ـ نفسه، ج٢، ص٤٥، ٤٦.
٤١ ـ نفسه، ج٢، ص٤٧.
٤٢ ـ **البصائر والذخائر** ج٢، ص٤٣١.
٤٣ ـ **الإمتاع** ج٢، ص٢٠.
٤٤ ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٦.
٤٥ ـ نفسه ج٢، ص٤٤.
٤٦ ـ نفسه ج٢، ص٤٥ وعلق أبو سليمان على هذا بقوله: ما أحسن المصباح إذا كان زجاجه نقيا، وضوؤه ذكيا، وزيته قويا، وذباله سويا.
٤٧ ـ نفسه ج٢ ص٤٦.
٤٨ ـ نفسه ج٢ ص٤٧.
٤٩ ـ **الصداقة** ص٢٤٠.
٥٠ ـ المصدر السابق ص٢٤٠ ـ ٢٤١.
٥١ ـ **البصائر** ج١، ص١٢٦.
٥٢ ـ نفسه ج١، ص١٤٦، وذكر أنه مات مبرسما ج١ ص٤٣٦ وأنه كان فقيرا ومولعا باللواط، ج١ ص٤٢٨.
٥٣ ـ نفسه ج١، ص٤٣١.
٥٤ ـ نفسه ج٢، ص٢٨٢.
٥٥ ـ نفسه ج٢، ص٤٤٩.
٥٦ ـ نفسه، ج٢ ص٤٥٠.
٥٧ ـ **المقابسات**، ص٢٧٦.
٥٨ ـ المصدر السابق، ص٢٨٣.
٥٩ ـ نفسه، ص٢٨٣ ـ ٢٨٤.
٦٠ ـ نفسه، ص٢٦١ وأشار إلى قصة الفيل وجس العميان له لمعرفته.
٦١ ـ نفسه، ص٢٨٩.
٦٢ ـ نفسه، ص٤١١.
٦٣ ـ **الهوامل** ص١٩٢ أشار إلى فلسفته فى قوى النفس.
٦٤ ـ **البصائر**، ج١، ص١٠٧، ٣٦٠، **الإمتاع** ج٢ ص٣١.
٦٥ ـ المصدر السابق ج١، ص٤٣٦.
٦٦ ـ نفسه ج٢، ص٦٠٧

٦٧ ـ نفسه ج٢، ص٦٢٩، ٦٤٦، ٦٤٧.
٦٨ ـ نفسه ج١ ص٣٦٠.
٦٩ ـ نفسه ج٢ ص٨٥٣.
٧٠ ـ نفسه ج٢ من ص٨٥٣ ـ ٨٥٦ انظر: **الصداقة والصديق** ص٣٧٦.
٧١ ـ **المقابسات**، ص٢٠٦.
٧٢ ـ المصدر السابق، ص٣٢٧.
٧٣ ـ نفسه، ص٣٢٦.
٧٤ ـ نفسه، ص٢٤١.
٧٥ ـ **الإمتاع** ج١، ص٣٥.
٧٦ ـ المصدر السابق، ج٢ ص٨٧.
٧٧ ـ **المقابسات** ص٤٠٢.
٧٨ ـ **البصائر** ج١ ص٣١٨.
٧٩ ـ المصدر السابق ج٢ ص٤١٠.
٨٠ ـ **البصائر** ج١، ص٣٦٠.
٨١ ـ المصدر السابق ج١، ص٣٦٠ ـ ٣٦١، ٣٩٠.
٨٢ ـ كذا ولعله: غير مستحيل.
٨٣ ـ نفسه ج٢ ص٦٠٧.
٨٤ ـ نفسه ج٢، ص٦٢٩ ـ ٦٣٠، ٦٤٦ ـ ٦٤٧.
٨٥ ـ **المقابسات** ص١٦٤ وختم النص بقوله: «هذا آخر ما ترجمه من هذا الفصل».
٨٦ ـ المصدر السابق ص١٣٢ وفي ص٣١٢: «فهو المعنى الذى حده أرسطوطاليس بأنه مبدأ الحركة والسكون للشيء الذى هو أولا وبالذات لابالعرض».
٨٧ ـ نفسه ص٤٠٢.
٨٨ ـ **الصداقة والصديق** ص٦٦ و**المقابسات** ص٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢.
٨٩ ـ المصدر السابق ص٦٦، وشرحه جيد يدل على فهمه للفلسفة الأرسطية.
٩٠ـ نفسه، ص٢٥١.
٩١ـ **الإمتاع**، ج٢ ص٤١.
٩٢ـ المصدر السابق ج٢ ص٤٥.
٩٣ ـ نفسه ج٣ ص١٠٠.
٩٤ ـ **الصداقة والصديق**، ص٢٥١.
٩٥ ـ يوسف كرم، **الفلسفة اليونانية**، ط٦، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦ ص٣٠٣.
٩٦ ـ **البصائر** ج١، ص١٠٣.
٩٧ـ المصدر السابق ج١ ص٢٤٢.
٩٨ـ نفسه ج١، ص٣٩٥.
٩٩ـ نفسه ج١، ص٣٩٦، «وقال ديوجانس: المرأة تلقن الشر من المرأة، كما أن الأفعى تأخذ السم من الأصلة» **الإمتاع**، ج٢، ص٣١.
١٠٠ ـ **الصداقة** ص٧٠، ٢٦١.
١٠١ ـ المصدر السابق، ص١٦١.
١٠٢ ـ نفسه، ص٢٤١.
١٠٣ ـ **الإمتاع** ج٢، ص٣٤.
١٠٤ ـ المصدر السابق ج٢ ص٣٤.
١٠٥ ـ **الإمتاع** ج٣، ص٩٨. منها: «قال الحكيم للإسكندر: أيها الملك أرد حياتك لرجالك، ولا ترد رجالك لحياتك» وانظر: ج١، ص٧٥، وج٢، ص٢٢، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٤٦، و**البصائر** ج٢ ص٣٣٧، ٣٣٨، ٨٥٢، وج٣ ص٦٨١، وحوار دميانوس مع الإسكندر، ص٦١٨.
١٠٦ ـ **المقابسات** ص٤٥٣.
١٠٧ ـ المصدر السابق ص٤٠٦، وهو نص طويل نسبيا.
١٠٨ـ المصدر نفسه ص٤٠٦.
١٠٩ ـ Foud Ammoun, **Les Legs**
, Beyrouth, Librairie, 1980, p. 213 et **Sentences des philosophes illustres**, Tra.R. Genaille, P. 41.
نقلا عن: `. des pheniciens a LA philosophy, Diogene, Vies, doctrines

١١٠ ـ **الإمتاع** ج٢، ص٣٦.
١١١ ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها.
١١٢ ـ **المقابسات** ص٤٠٢ ـ ٤٠٣.
١١٣ ـ المصدر السابق ص٤٠٢.
١١٤ ـ **الإمتاع** ج٢ ص٣٦.
١١٥ ـ **المقابسات** ص٢٤٤. وانظر ص٢٧٦.
١١٦ ـ المصدر السابق من ص٢٤٤ ـ ٢٦٤.
١١٧ ـ تبعا لاختلاف النسخ، وهو غير معروف، المقابسات ص٢٧٦.
١١٨ ـ **البصائر** ج١ ص٦٣.
١١٩ ـ **الإمتاع** ج١، ص٨٩ أشار إليه الجيهاني في حواره مع أحد خصومه.
١٢٠ ـ **البصائر** ج١، ص٤٣١.
١٢١ ـ **الإمتاع** ج١، ص٨٩.
١٢٢ ـ **المقابسات**، ص٤٣٦.
١٢٣ ـ المصدر السابق ص٤٣٦، ٤٣٨، ٤٣٩، وذكر القياس البرهاني البياني وهما اصطلاحان استعملهما محمد عابد الجابري في عصرنا هذا.
١٢٤ ـ **البصائر** ج١، ص٤٣٠.
١٢٥ ـ المصدر السابق ج١، ص٣٢٨.
١٢٦ ـ نفسه ج٢ ص٨٣٤.
١٢٧ ـ Peters. F. E **Aristotole and the ARaBS**, New York, University Press ,University of London Press, 1968 p.44.

انظر **الإمتاع** ج٢ ص٣٧.
١٢٨ ـ المصدر السابق ج٢، ص١٥٣.
١٢٩ ـ نفسه ص٤٥.
١٣٠ ـ Peters, Ibid, P. 270
١٣١ ـ نفسه ج١، ص٤٥
١٣٢ ـ **الصداقة**، ص٢٤١.
١٣٣ ـ المصدر السابق، ص٢٤١.
١٣٤ ـ **الإمتاع**، ج٢ ص٣٧.
١٣٥ ـ انظر: Peter, F.E. Ibid. p. 270
١٣٦ ـ وكتب «منقاريوس» أيضا تبعا لإحدى المخطوطات.
١٣٧ ـ انظر. Peter, F.E. Ibid, p. 285
١٣٨ ـ **الإمتاع**، ج٢، ص٣٧ ـ ٣٨.
١٣٩ ـ انظر: Peter, F.E. Ibid, p. 9,17
١٤٠ ـ **الصداقة**، ص٧١، الإمتاع ج٢، ص٣٦.
١٤١ ـ **الإمتاع** ج٢، ص٤٦.
١٤٢ ـ المصدر السابق ج٢ ص٣٤ وانظر ج١ ص١٦٤.
١٤٣ ـ نفسه ج٢، ص١٥٣، ١٥٤.
١٤٤ ـ نفسه، فهارس الجزء الثاني للأعلام.
١٤٥ ـ **الصداقة** ص٢٥١.
١٤٦ ـ ويقول أبو حيان أنه نقل هذا من خط أبي بكر القومسي (البصائر ج٣، ص٤٥٥).
١٤٧ ـ **الإمتاع** ج١، ص٩١.
١٤٨ ـ المصدر السابق ج١، ص٩٢.
١٤٩ ـ نفسه ج١، ص٩٣.
١٥٠ ـ نفسه ج١، ص٩٢.
١٥١ ـ نفسه ج٢، ص٩، ٣٣، ٨٧.

١٥٢ ـ نفسه ج٢ ص٧٧.
١٥٣ ـ **المقابسات** ص٤٢٧، ٤٢٩.
١٥٤ـ **البصائر** ج١ ص٢١٦ ـ ٢١٧.
١٥٥ـ المصدر السابق ج٢ ص٣٥٨.
١٥٦ـ **الإمتاع** ج٢ ص٢٠.
١٥٧ ـ **المقابسات** ص١٧٥ ـ ١٧٦.
١٥٨ ـ **الإمتاع** ج١، ص٢١٨ ـ ٢٢٠.
١٥٩ ـ المصدر السابق ج٢ ص١٤.
١٦٠ ـ نفسه ج٢ ص١٤.
١٦١ ـ عبد الرحمن بدوى مقدمة **الإشارات**. وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨١ ص٣٦.
١٦٢ ـ **المقابسات** ص٢٢٨.
١٦٣ ـ المصدر السابق ص١٠٠، ٢٨٨.
١٦٤ ـ نفسه ص٢٩٠.
١٦٥ ـ **البصائر** ج٣، ص٤٣١.
١٦٦ ـ **المقابسات** ص٢٠٣.
١٦٧ ـ المصدر السابق ص٢٠٤.
١٦٨ ـ نفسه ص ٢٠٥.
١٦٩ ـ نفسه ص ٢٠٦.
١٧٠ ـ **الإمتاع** ج ١ ص ١٤٢.
١٧١ ـ المصدر السابق ج ١ ص ١٤٢.
١٧٢ ـ **الإمتاع** ج١، ص١٤٣.
١٧٣ ـ **الهوامل والشوامل**، ص١٣٦.
١٧٤ ـ المصدر السابق ص١٣٦.
١٧٥ ـ **البصائر** ج١، ص٤٠٣ ـ ٤٠٤.
١٧٦ ـ المصدر السابق ج١، ص١٧١.
١٧٧ ـ نفسه ج٢ ص٣٢٢ وذكر أيضا أبا هاشم عبدالسلام بن محمد الجبائى (ت ٣٢١ هـ) **البصائر**، ج١، ص١٢٤.
١٧٨ ـ ذكره فى أول قائمة مصادره، **البصائر** ج١، ص٤. وانظر الصفحات ٣٩، ٤٠، ١٢٢، ١٣٥، ١٥٨، ٢١٣، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٢، ٢٩١، ٣٠٧، ٣١٣، ٣١٩، ٣٦١، ٣٨٥، ٤٣٥، ٥٠٢، ٥٥٧.
١٧٩ ـ انظر **المقابسات** ص٢٢٧.
١٨٠ـ **الإمتاع** ج٢، ص٧٦.
١٨١ـ المصدر السابق ج٢، ص٧٦.
١٨٢ـ نفسه ج٢، ص٧٧ ـ ٧٨.
١٨٣ـ فى كتابه: **أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات**، ص٢٧١.
١٨٤ـ **الإمتاع**، ج٣، ص١٩٠، ١٩٢، ١٩٣.
١٨٥ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٨ ـ ٣٩.
١٨٦ ـ نفسه، ج١ ص٣٨ ـ ٣٩.
١٨٧ ـ **البصائر**، ج٢، ص٣٨٠ ووصفه بقوله: «وأما أنا فلم أر فى القرآن كتابا أبعد مرمى، ولا أشرف معانى من كتاب «لأبى زيد البلخى» **الإمتاع**، ج٢، ص١٥.
١٨٨ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٨٠.
١٨٩ـ نفسه، ج٢، ص٣٨٠.
١٩٠ـ نفسه، ج٢، ص٧٦٤ ـ ٧٦٥ فى نص طويل.
١٩١ ـ **المقابسات**، ص٩٥.
١٩٢ـ المصدر السابق. ص٩٥.
١٩٣ـ نفسه، ص٢٤١.
١٩٤ـ **الإمتاع**، ج١ ص٢١٢.
١٩٥ ـ المصدر السابق، ج١، ص٢٦.
١٩٦ ـ يرى الأعسم أن التوحيدى أهمل الكندى والرازى والفارابى ولعله قصد بهذا الإهمال فى المقابسات فقط، موضوع دراسته، **أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات**، ص٧١.

١٩٧ ـ **الهوامل**، ص٣٢٦.
١٩٨ ـ **البصائر**، ج٣، ص٤٨٧.
١٩٩ ـ المصدر السابق، ج٣، ص٤٩٠.
٢٠٠ ـ **الإمتاع**، ج١، ص٥٨.
٢٠١ ـ المصدر السابق، ج١، ص١٢٧.
٢٠٢ـ نفسه، ج٣، ص١٣٣.
٢٠٣ـ **الهوامل والشوامل**، ص١٨٠ ـ ١٨١.
٢٠٤ـ **الهوامل والشوامل** ص١٨٠ ويقصد بذلك مذهبه فى قدم النفس.
٢٠٥ـ المسعودى، **مروج الذهب**، ج٤ ص٦٧.
٢٠٦ـ **الإمتاع** ج١، ص٣٥.
٢٠٧ـ محمد عابد الجابرى، **تكوين العقل العربى** ص١٩٧.
٢٠٨ـ **الإمتاع**، ج٢، ص٣٩.
٢٠٩ـ وسماه فى موضع آخر بأبى الطيب الكيميائى الرازى، **الإمتاع**، ج١، ص٣٥.
٢١٠ ـ المصدر السابق، ج٢، ص٣٩.
٢١١ ـ نفسه، ج٢، ص٣٩ وذكر أنه سلمه صفو الشرح لايساغوجى وقاطيغورياس من تصنيف غلام أبى الحسن العامرى. المصدر نفسه، ص٣٥، وانظر: ج٣ ص٢٢٧.
٢١٢ـ **الإمتاع**، ج١، ص٣٦.
٢١٣ ـ المصدر السابق، ج٢، ص١٨.
٢١٤ ـ نفسه، ج٢، ص١٨.
٢١٥ ـ دى بور **تاريخ الفلسفة فى الإسلام**، الترجمة العربية، القاهرة، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨، ص١٥٥.
٢١٦ ـ انظر: Peters, F. E Ibid, P. 248, 286
٢١٧ ـ انظر: , p. 170
٢١٨ ـ **المقابسات**، ص١٥٧، يقول: سمعت البديهى يقول: «وكان صحب يحيى بن عدى دهرا، وهو حملنى بدعوته اللطيفة إلى مجلسه»
٢١٩ ـ **المقابسات**، ص٢٠٤.
٢٢٠ ـ المصدر السابق، ص١٥٣، ١٥٧، وانظر البصائر، ج١، ص١٧٢.
٢٢١ ـ عبد الأمير الأعسم، المرجع السابق، ص ٢٤٧، والمقابسات، ص ٢٠٤.
٢٢٢ ـ نفسه، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥.
٢٢٣ ـ **الإمتاع**، ج ٢، ص ٨٤.
٢٢٤ ـ **المقابسات**، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.
٢٢٥ ـ **الإمتاع**، ج ١، ص ٢٢٢ وعلق عليه بأنه «كتاب نفيس وطريقة الرجل قوية، ولكنه ما أنقذ البشر من القدر»، ج١ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.
٢٢٦ ـ **المقابسات**، من ص ٣٤٠ إلى ص ٣٥٣.
٢٢٧ـ **المصدر السابق**، ص ٣٥٣.
٢٢٨ ـ **الإمتاع**، ج ٢، ص ٨٤.
٢٢٩ ـ انظر: Peters, FE. ibid. p.

٢٣٠ ـ **الإمتاع**، ج ٣، ص ٩٤ ونقل هذا النص: «فلقينا فى الطريق شيخا من الحكماء يقال له أبو الحسن العامرى، وله كتاب فى التصوف قد شحنه بعلمنا وإشارتنا وكان من الجوالين الذين نقبوا فى البلاد، واطلعوا على أسرار الله فى العباد»، **الإمتاع**، ج ٣، ص ٩٤ ـ ٩٥.
٢٣١ ـ **المقابسات**، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.
٢٣٢ ـ المصدر السابق، ص ٢٧٦.
٢٣٣ ـ نفسه، ص ١٦٤.
٢٣٤ ـ نفسه، ص ٤٣٠.
٢٣٥ ـ نفسه، ص ٩٠.
٢٣٦ ـ وهو حاشينكر، المصدر نفسه. ص ٤٢٠.
٢٣٧ ـ نفسه ص ٩١، انظر ص ٤٢٠، ٤٢٣.
٢٣٨ ـ نفسه، من ص ٢٨٨ ـ ٢٩١ (ثلاث صفحات)
٢٣٩ ـ نفسه، ص٢٩٠.

٢٤٠ ـ **البصائر**، ج١، ص٤٤
٢٤١ ـ **المقابسات**، ص٨٥.
٢٤٢ ـ المصدر السابق، ص٧٨.
٢٤٣ ـ **الصداقة** ص ٧٧.
٢٤٤ ـ المصدر السابق: ص ٨٤.
٢٤٥ ـ نفسه، ص ١٤٦.
٢٤٦ ـ نفسه، ص ١٤٦
٢٤٧ ـ نفسه، ص ١٦٩.
٢٤٨ ـ نفسه، ص ١١٢.
٢٤٩ ـ نفسه، ص ٣٣٢.
٢٥٠ ـ نفسه، ص ٣٣٢.
٢٥١ ـ نفسه، ٢٧٤.
٢٥٢ ـ هم أبو زكريا الصيمري، وأبو الفتح النوشجانى، وأبو محمد العروضى، والمقدسى، والقومسى، وغلام زحل.
٢٥٣ ـ **المقابسات**، ص ٥٧.
٢٥٤ ـ المصدر السابق، ص ٤٣٠.
٢٥٥ ـ **البصائر**، ج ١، ص ١٠٤.
٢٥٦ ـ **المقابسات**، ص ٣٥٥.
٢٥٧ ـ المصدر السابق، ص ٢٧٤.
٢٥٨ ـ كما فى **المقابسات** رقم، ٧٣، ٧٤، انظر الأعسم، ص ٢٣٨.
٢٥٩ ـ **المقابسات**، ص ١٢٩.
٢٦٠ ـ الأعسم، المرجع السابق، ص ٢٣٢.
٢٦١ ـ نفسه، ص ٢٣٩.
٢٦٢ ـ هو موقف محمد توفيق حسين، (مقدمته لنشرة المقابسات، ص ١٢).
٢٦٣ ـ هو موقف عبدالأمير الأعسم، **أبو حيان التوحيدى، فى كتاب المقابسات**، ص ٢٢٥.
٢٦٤ ـ **المقابسات**، ص ١١١.
٢٦٥ ـ المصدر السابق، ص ٣٥٥.
٢٦٦ ـ نفسه، ص ٣٥٦.
٢٦٧ ـ تقع من ص ٣٥٨ إلى ص ٣٧٤ من **المقابسات**. كما أنه ألف رسالة فى «**الكلام على الكلام**» المقابسات، ص ٢٤٠.
٢٦٨ ـ المصدر السابق ص ٣٥٦.
٢٦٩ ـ الأعسم، المرجع السابق، ص ٢٢٠.
٢٧٠ ـ ناجى التكريتى، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الأعلام**، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٩.
٢٧١ ـ عفيف بهنسى، ١٩٧٢.
٢٧٢ ـ عبدالواحد طه، **مجلة المورد**، مج ٣، العدد ٤، ص ١٤ ـ ٢٥.
٢٧٣ ـ **أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**، سلسلة الأعلام، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.
٢٧٤ ـ عارض فى هذا زكريا إبراهيم الذى جعله تشاؤما فلسفيا.
٢٧٥ ـ الأعسم المرجع السابق، ص ٦٣.
٢٧٦ ـ **الإمتاع**، ج٢، ص ٣٨، انظر الجابرى، **تكوين العقل العربى** ص ٢٦٥.
٢٧٧ ـ **البصائر** ج ٣، ص ٦٧٦ ـ ٦٧٧ قد جمع ٢١ حكمة يمكن مقارنتها بكتاب المبشر بن فاتك **مختار الحكم** نشرة بوى، مدريد ١٩٥٨، وكتاب حنين بن إسحاق **نوادر الفلاسفة**، كتاب **صوان الحكمة** لأبى سليمان، وتاريخ الفلاسفة لفورفوريوس الصورى، و**روضة الأفراح** للشهرزورى.

أفق العقل
لدى التوحيدى
مساهمة معاصرة فى نقد العقلانية

صلاح قنصوه*

أغلب الظن أن أكثر من ألموا بحياة التوحيدى قد طالعوا فيه بطلاً دراميًا. ولعل ذلك راجع إلى أنه وقع فيما يسمى «بالسقطة التراجيدية»، أو الخطأ المأساوى أى «الهامارتيا» عند أرسطو. وذلك أنه، لفرط ثقته واعتداده ببضاعته، راح يروجها فى سوق كاسدة تنفر منها، وربما تستنكرها، وتعاديها، وتخشى عواقبها؛ فلم يلق ترحيبًا أو ينال جائزة.

وقد ظهر فى حقبة تصفية حسابات أخيرة بين قوى الركود الغالبة، وفلول النهضة الكسيرة فى القرن الرابع الهجرى عندما انتكست الإمبراطورية الإسلامية إلى ما كانت عليه قبل الفتح الإسلامى العربى، وارتدت إلى دول صغيرة متناحرة. وترتب على هذا تدهور جوانب الحضارة التى بات يعوزها الأمان والاستقرار، وبرزت إلى مقدمة المسرح النزاعات بين الأعداء الجدد، فجندت الأقلام، فضلا عن المال والسلاح، لخدمة الصراع بينها. ومن ثم، انحسرت الاهتمامات ذات الصبغة الإنسانية العامة، والقضايا الثقافية أو الفكرية الحقيقية.

غير أن التوحيدى، الذى كان معبراً عن هموم الثقافة فى الفترة السابقة، وهى مرحلة الصعود، كان يحسب أنه يزجى بضاعة رائجة، كما كان العهد من قبل، وعقل عن إدراك أنها أضحت بضاعة بائرة لا طلب عليها.

وفى مثل هذه الفترات أو المراحل، تتحول الأنشطة الفكرية كلها عن هدفها الأصلى، لكى تغدو استثماراً وتربحا فى بلاط ذوى السلطان. وهنا كانت مأساة التوحيدى. فهو من ناحية يقدم بضاعة رفيعة وضيئة لم تعد ملائمة لسلطان عصره، ولكنه من ناحية أخرى لم يستهدف أثرها الفكرى،

* أستاذ علم الجمال، أكاديمية الفنون بالقاهرة.

بل أراد بهـا المال والجـاه ليـصـبـح نداً لمن أذعن لمطالب السلطان، وانصرف إلى تكلف الصنعة والزخرف فى الكتابة مثل الكتاب المستوزرين كابن العميد والصاحب ابن عباد. وكـان حـصـاد تلك المفارقة المحزنة إسدال ستار النسيان والخمول عليه، فلم ينتفع به أهل عصره، كما لم يفز بحظوة مـرمـوقـة لهث طلبًـا لهـا فى بلاط أصـحـاب السلطان ومسامريهم.

وعلى الرغم من ذلك، وبعد قرون عدة، تيسر لنا أخيراً اكتشاف ما تنطوى عليه مؤلفاته من ثراء، وعمق، وبعد نظر.

فلقد كان بأسئلته الكاشفة، وإجاباتها التى ارتضى تدوينها دون غيرها، معبراً عن الآمال المجهضة فى استئناف النهضة، كما هو حالنا اليوم. وذلك لأنه كان ممثلا للتمرد والخروج عن الموضوعات السائدة فى عصره، والصناعة الغالبة فى الكتابة.

١ ـ قضية العقل

الذى يعنينا من كل ذلك هو مـا أثاره وعـرضـه، هنا وهناك، فى مسألة العقل. وهو ما عمدنا إلى ائتلافه أولا، ثم تفجير عناصره لإطلاق ما وسعنا من ممكناتها حتى توطىء لما نحاول أن نجتهده أو نقترحه لمفهوم العقل والعقلانية من دلالات، أطمح أن يثير الخلاف حولها شهية الحوار معها.

ولن نعرض بطبيعة الحال لكل ما جاء مساوقًا لمصطلح العقل فى كتابات التوحيدى، بل حسبنا الإشارة ولفت النظر.

(أ) يستخدم صاحبنا كلمة «أفق» للدلالة على الغاية القصوى التى يميز تحقيقها الإنسان عن غيره من البهائم. فالإنسانية، كما يسجل، أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه. ولابد أن استخدام العقل هو وسيلته إلى ذلك. إذن فهناك هدف، وهناك مسعى نحو تحقيق ذلك الهدف.

(ب) ويفرق التوحيدى بين ما يكون للإنسان عن طريق «الملك»، وما يكون عن طريق «التمليك». ومعنى هذا أن العقل ليس ملكة أو كيانًا أو جهازًا أو حاسة.. إلخ، بل يكون، كما يقول، عن طريق الاختيار، والاستطاعة، والقدرة، والرأى، والروية، والتحصيل واليقظة، وكل ما فى قبيلها، بحسب عبارته.

(جـ) ويقول فى عبارة نافذة بعيدة الغور: نساق بالطبيعة إلى الموت، وبالعقل إلى الحياة. والطبيعة ضرورة نستسلم لها، أما ما ينعقد بالعقل فقد أحاط به الاختيار. فالاختيارى، كما يقول، لا يكسل عنه لأنه غير حاصل لديك. أى أن العقل من صنيعنا، إذا ما مددنا قوله على استقامته المنطقية.

(د) وللعقل، أو لاختيار استخدام العقل، تحريم وتحليل، وحظر وإباحة، ومنع وإجازة، وكف وحث، وإطلاق وقيد، وحبس وبعث... أى للعقل معايير وتقويم، وليس من نتاج القانون المحتوم. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن العقل ينتمى إلى الثقافة الإنسانية، ولا يرد إلى الحتمية الطبيعية.

(هـ) وثمة مسألة مشهورة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، وليس من قبيل المصادفة أن التوحيدى هو الذى دونها وأذاعها، وهى تلك المناظرة بين أبى سعيد السيرافى، ومتى بن يونس، عن الموازنة بين المنطق والنحو.

وقد استخلص التوحيدى منها أن المنطق واحد؛ أحدهما المنطق العقلى، والثانى المنطق الحسى؛ أى النحو. والمنطق آلة عقلية، والنحو آلة عرفية. كما أن العقل هو النظر والاستحسان والاستقباح. ويشير هذا، بجلاء، إلى أن للعقل وظيفة معيارية تقوم على التفضيل والتقويم. والمنطق نحو عقلى، بينما النحو منطق لغوى، فبينهما ـ إذن ـ مناسبة، كما يقول. وما يمكن استخلاصه هنا هو أنهما ينتميان إلى نسق تقوم مهمته على إرساء القواعد والمعايير.

ولقد ترتب على هذا رؤية التوحيدى الثاقبة فى إيثاره الفلسفة على علم الكلام الذى يخلط ما بين ما هو عقلى وما هو ليس كذلك. كما كان واضحًا ومستوعبًا فى فهمه التمييز والاختلاف بين الفلسفة والشريعة. وكان خصيما لدس الفلسفة فى الشريعة وضمها إليها ومنذراً بسوء عاقبة ذلك التخليط الذى نجده اليوم شائعًا فى حياتنا الثقافية، بل والسياسية.

وما يشغلنا في كل ذلك أن العقل يتبوأ مكانته لدى التوحيدي بقدر بعده عما هو طبيعي؛ وربما يباح لنا أن نضيف؛ وبقدر قربه مما هو ثقافي.

٢ ـ العقل صنيعة الثقافة

تعد الثقافة بمدلولها في العلوم الإنسانية الرصيد الكلي للعمل الإنساني ومنتجاته الاجتماعية، في مقابل ما ينقل عن طريق الوراثة البيولوجية. فهي مجموع الأنشطة الإنسانية التي تتجلى في السلوك العملي والفكري؛ ذلك السلوك القابل للتعلم والنقل عبر النظم والمؤسسات الاجتماعية. وبعبارة أخرى، هي الكل المعقد المتشابك من أساليب الحياة الإنسانية المادية والروحية التي اكتسبها الإنسان، ولايزال يكتسبها بوصفه عضواً في المجتمع في مرحلة معينة من تاريخ تطور ذلك المجتمع. فالثقافة هي كل الجوانب المادية والفكرية التي تصوغ وتشكل ما يصنعه ويبدعه الإنسان في الطبيعة. أي هي العالم الإنساني الذي يتألف مما يغزوه الإنسان من الطبيعة ويفرضه عليها.

وإذا كانت الطبيعة هي التي تزود الإنسان بالمواد الأولية أو الخام، فإن الثقافة هي التي تحدد أسلوب استثمارها، ومعالجتها لخدمة حاجاته ومطالبه. ولئن كانت القوانين هي التي تسود الطبيعة، فإن القيم والمعايير هي التي تنتظمها وتصبغها بطابعها. كما يفصح عنها، على سبيل المثال، في الدين والفلسفة والفن، ومن قبل ذلك في اللغة والأساطير والسحر، وكما تتجسد في التقنيات والمنشآت. ولا يعني هذا أن يتحد أو يتطابق مفهوم الثقافة ومفهوم المجتمع أو الأمة، بل هي الناتج الإجمالي لمجموع التفاعلات التي تحدث لهما في مرحلة معينة أو محددة من مراحل تطورهما.

ولكل ثقافة بنية تتألف أو تتشكل من جوانب أو أطراف ثلاثة؛ أولها الأطر العامة أو العناصر أو المكونات التي تشترك فيها الثقافات المختلفة جميعًا، كاللغة والدين والفن والعمارة وغيرها. وثانيها المتغيرات أو المحتويات أو المنتجات النوعية الخاصة التي تعين تلك الأطر، وتختلف من ثقافة إلى أخرى. وثالثها، وأهمها جميعًا؛ العلاقات المعينة بين تلك المحتويات؛ فهي التي تحدد الأوزان النسبية لهذه المحتويات فيما بينها، وغلبة بعضها على البعض الآخر، أو احتوائه له، أو صراعها معه، وهي علاقات غير مستقرة أو ثابتة لأنها هي التي تشير إلى اتجاه تطور المجتمع وفقًا لمحتوى منتجات الثقافة، ومطالب أو مصالح الفئات أو القوى البشرية المسيطرة.

فمن كل ذلك تتخلق بنية الثقافة التي لا تكاد تستقر حتى تعصف بها نشأة علاقات جديدة بين عناصرها تثير التوتر في نسيجها السائد، ومن ثم تدفع إلى تغير الثقافة واستبدال غيرها بها.

وعلى هذا الوجه، لا يظل العنصر الواحد هو نفسه، سواء في محتواه أو في علاقته مع غيره في كل التفاعلات؛ لأن المكون الثقافي، كالدين أو السلطة أو غيرهما، لا يعمل بمفرده ككيان مستقل، بل يؤثر أو يتأثر بوساطة بشر يمارسونه، ويفهمونه، ويستخدمونه في اتجاه دون آخر. وعلى هذا يباح لنا أن نميز في المكون الواحد بين جانبين؛ ثابت، ومتحرك. فأما الأول؛ فهو ما يتعلق بالنص المحفوظ، أو المخزون السابق، والثاني هو الممارسات الموظفة لما هو محفوظ أو مخزون، وهي ممارسات تتبدل مواقعها من الثقافة السائدة، ويتفاوت أو يختلف دورها من مرحلة إلى أخرى، ومن فئة أو جماعة دون غيرها.

غير أن جوانب معينة من الثقافات المتعاقبة على المجتمع أو الأمة تظل صالحة للبقاء والاستمرار. واللغة هي أهم تلك الجوانب التي تظل راسبًا راسخًا مهما تعددت المراحل الثقافية، بل إنها تتجاوز في أدائها مجرد كونها وعاء للفكر لتصبح أسلوبًا للتفكير، وصانعًا، لا واعيًا، لرؤية العالم. ومن ثم يجوز لنا أن نعيد النظر فيما ذكره التوحيدي عن العقل متفرقًا مبثوثًا في كتاباته، لكي نلتقط منها ما يرهص بالدلالة الثقافية لهذا المصطلح، وما يقاربه من سائر الألفاظ.

فأول كل شيء، ليس العقل، كما أسلفنا، كيانًا أو عضوا أو حاسة؛ لأن الاستخدام اللغوي في الألسن كافة، هو الذي حملنا على هذا الاعتقاد. وذلك لأن اللغة تسبغ الشيئية على مفرداتها حيث يفترض دومًا أن مجموع علامات اللغة يطابق أشياء العالم بحسب أن العلامات، أي

الألفاظ، بدائل عنها فى عمليات التداول والتواصل بين البشر.

فالإنسان يمتاز عن الحيوان فى تواصله مع أفراد نوعه باللغة التى هى منظومة من علامات، على حين أن الحيوان يستخدم فى اتصاله أفعالا حسية وثيقة الصلة بما يريد حسيا أن يبلغه لأفراد قطيعه أو سربه عن طريق الحركات أو الرائحة أو الصيحات. وليس فى وسع الحيوان أن يتعامل مع أشياء الطبيعة أو يعبر عنها فى غيابها. بينما يستخدم الإنسان الكلمات أو الإيماءات بوصفها نوعًا من التمثلات، أى إعادة الحضور، أو استعادة المثول، أى التعامل مع الغياب بما يستحضره من أدوات الاتصال الرئيسية لدى الإنسان.

وإدراك الغياب والتعامل معه هو «الخيال» الذى هو أصل الثقافة وجذرها. ففى نطاقه الموهوم يتم تحقيق الغايات التى هى امتداد نحو المستقبل الذى لم يأت بعد. والأفعال الإنسانية جميعًا تتصف بهذا الإسقاط على المستقبل. والخيال تصور؛ أى خلق صور. والصورة المتخيلة التى انفصل بموجبها الإنسان عن المشهد الطبيعى، وحققت بذلك إمكان سيطرته عليه مؤلفة، بوصفها بنية، من مكونات ثلاثة:

١ ـ إطار يفصل محتواه عن السديم الخارجى، وليس مجرد حد يحصر داخله ما اقتطعه من أجزاء المشهد الطبيعى بالترتيب الفعلى نفسه الموجودة عليه.

٢ ـ وعناصر أو وحدات أو محتويات مختارة من هنا وهناك فى المشهد الطبيعى.

٣ ـ وعلاقات جديدة بين هذه العناصر تقيم ترتيبًا وانتظامًا جديداً لها. فالخيال، إذن، إدراك أو تصور «للغائب» عن الإدراك الواقعى؛ لأنه تصور للغاية المنشودة وهى فى سبيلها إلى التحقق، أى أن تحققها الفعلى لايزال غائبًا غير ماثل فى الواقع.

وتكمن أهمية الخيال البالغة فى قدرته على اختراق عتمة أو ظلمة الأشياء، وغلظتها، وضرورتها، وجمودها على ماهيات أو جواهر ثابتة، فيذروها، ويعتجنها، ويصوغ منها شيئًا جديداً يحقق به غاياته. فهو، إذن، مهاد الإبداع، ومنتج اللغة التى هى كلمات تستدعى بديلها الغائب، دون أن تكون ثمة علاقة بين حروفها ومرجعها الحسى. فالخيال فى كل مجال يتعامل مع الأمور جميعًا بوصفها ممكنات، وليست ضرورات، أى يمكن أن تكون على نحو آخر مختلف عما هى عليه فى الواقع. ولأن اللغة محررة من الوقائع المباشرة، ومستولدة من رحم الخيال، فإنها تقوم بوظائف متعددة منها الاتصال، والتعبير، والدعوة إلى سلوك معين. ولكن سرعان ما ينسى الإنسان ذلك الأصل الخيالى، فتتحول اللغة فى وهم الإنسان إلى بديل للواقع، وتصبح أداة من أدوات سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى غيره من البشر، من خلال تنظيمها الأشياء والأفعال، وخلع قيم معينة عليها. وتقوم بذلك بدور «الوكيل» الثقافى فى الصراع المادى بين البشر. بل إن ما اصطلح عليه بالقيم والمعايير التى هى النظير الثقافى لقوانين الطبيعة، لا تفلت من سطوة الخيال. فالضرورات التى تتحول إلى ممكنات أو مادة خام مطواعة لمطالب الإنسان، لابد أن يختار منها ما يصلح أن يكون وسيلة إلى إنجاز الغاية. ومن ثم، تتفاضل الممكنات وتتراتب، فيرغب فى بعضها، ويعرض عن غيرها. وهنا تتسلل القيمة، التى هى وعى بالممكنات، واختيار للغايات والوسائل للتأثير فى العالم، والسيطرة على غيرنا من البشر. وعلى هذا النحو، تصبح القيمة «طابع» وجود العالم بالنسبة إلى الإنسان من حيث إن العالم ممكنات متفاضلة متراتبة، كما تكون القيمة، فى الوقت نفسه، «أسلوب» وجود الإنسان إزاء العالم.

وكما يستعمل الإنسان فى عمليات تواصله مع جماعته ألفاظ اللغة (الثقافية) التى تطورت عن الحركات والصيحات (الطبيعية) على النحو الذى ينظمها فى نسق خاص للتعبير والتخاطب، يصنع الأمر نفسه فى شؤون حياته جميعًا، التى ينقلها من المستوى البيولوجى أو الفيزيائى إلى المستوى الثقافى الذى ينشئ أنظمته أو أنساقه التى يرتب بها حياته مع غيره فى النسل والاقتصاد والسلطة وغيرها. ففى هذه النظم والأنساق والمؤسسات تتحول وحدات التعامل والعلاقات الاجتماعية إلى مفردات أو وحدات للتداول والتواصل تؤدى دورها بمقتضى أسلوب التفاعل الاجتماعى الذى يتحدد بما يعقد من علاقات بعينها بين هذه الوحدات أو المفردات.

ومن الطبيعى أن يكون لكل مجال أو فاعلية إنسانية فى زمن أو مجتمع معين، الإطار أو النسق أو المنظومة الخاصة بالتداول والتواصل الذى يتطور ويتبدل بدرجة أو بأخرى أو على نحو دون آخر.

وتتراتب، أو تتصاعد، أو ترقى تلك الأطر أو الأنساق التواصلية التداولية وفقًا لدرجة عموميتها، ومساحتها، وشمولها حتى نبلغ أكثر الأطر أو الأنساق عمومية وتجريدًا. وهو إطار الاستدلالات المنطقية الفارغة من المحتوى المحدد، أى المجردة، والقابلة للامتلاء، أو التطبيق على كل مجال وفاعلية بموجب اتساعها وهيمنتها.

وهذا الإطار، أو النسق، أو المنظومة العمومية، هو الذى يختص بالانتقال من مقدمة إلى نتيجة تلزم عنها، أو تتضمنها. وهذه العملية، بما تشترطه من قواعد وتعريفات، هى التى نسميها «عقلا».

ولأنها لا تتطور أو تتغير إلا عبر حقب زمنية متباعدة جدًا، رسخ الاعتقاد بأن لها منتجا هو «العقل» الذى لابد أن يكون واحدًا، وثابتًا، وأزليا. بينما هو فى الواقع الإطار أو النسق أو النظام الذى يتربع على قمة أطر التواصل بين البشر بوصفه أعم القواعد أو القيود الملزمة لعضوية الإنسان الصحيحة فى مجتمعه، وإلا عد مجنونًا أو أقرب إلى الحيوان.

فهو إذن، كما يتجلى فى منطقه، أدنى إلى طبيعة اللغة؛ ولذلك يواصل الباحثون فى الفلسفة والمنطق والرياضيات جهودهم المضنية فى صوغ تعاليمه التى لا تكف عن التوسع والشمول.

ولعل وصفنا لأمر من الأمور بأنه «غير معقول» يكشف عن صحة ما ذهبنا إليه، عندما نصف بذلك كل ما يخرج عن القواعد المألوفة التى يلتزم بها الجميع فى أى مجال من المجالات.

«فقوانين»العقل، إن صح أن له قوانين، قواعد أو معايير، أو شروط يمكن أن تطبق أو تخرق، وليست قوانين علمية تصف وتفسر، بل هى بالأحرى، قوانين تشريعية تبيح أو تحظر.

وتتطور قواعد «شفرة» العقل، من حيث هو أعم أطر التواصل، وفقًا لما يغلب على مسار الثقافة، أى أسلوب حياة الناس، من صبغة أو نزعة مركزية تحدد المنظور الشامل لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقات البشر فيما بينهم.

ويبدو هذا، على سبيل المثال، فى سيادة النظرة «الإحيائية» قديمًا التى تضفى الروح أو النفس على كل كائنات الطبيعة. أو فى غلبة النظرة البيولوجية التى تميز بين الفرد والنوع والجنس فى كل الأشياء، كما نجدها واضحة بارزة فى منطق أرسطو. وكذلك فى سيادة النزعة «الحيوية» التى تفاضل بين الكائنات بحسب نزوع كل منها إلى كماله الخاص، ومن ثم يسمو كمال النوع الذى يشمل الأفراد على كمال الفرد أو الشخص. ويبدو هذا جليا فى منطق «هيجل» فى الصيرورة، وتوحيده بين الشمول والعينية. كما تأثر «كانط» من قبله بالنزعة «الميكانيكية» التى سيطرت على عهده.

كما نجد فى الفكر العربى الإسلامى عند «الفارابى» و«ابن سينا» وغيرهما هيمنة النظرة «السلطوية» التراتبية التى تقسم الكائنات إلى رؤساء وتابعين... إلخ.

فثمة إطار مرجعى يمثل الأفق البعيد الذى يحدد قواعد العقل أو ما يمكن أن يترادف مع المنطق بوجه أو بآخر. ولذلك، نتوقع دوما تطور العقل وفقًا لتطور الإطار المرجعى العام الذى لا يفصح عن نفسه صراحة فى أمور الفكر والسلوك الإنسانى الواقعى. ويستغرق هذا التطور غير الملحوظ زمانًا طويلاً بحيث لا يبدو كتغير مباغت إلا على مستوى التنظير الفلسفى والمنطقى. غير أن البشر العاديين يظلون فى حياتهم اليومية وتصرفاتهم المعتادة على ولاء للأساليب المنطقية أو العقلية السابقة على التطورات الجديدة، حتى يألف أحفادهم بدرجات متفاوتة ذلك العقل الجديد.

فإذا عدنا أدراجنا إلى اللغة العربية لألفينا دعمًا لما نزعمه. فالعقل فى اللغة هو القيد والحبس، ومنه المعقل والاعتقال، والمقال، ويرادفه الحجر وهو الكنف والحصن، والنهى من النهى أى الأمر بالامتناع.

ويرتبط به الاعتقاد والعقيدة من العقد الذى يحيط بالرقبة، وكذلك العقدة، وأيضاً اعتناق الرأى، أى إحكام الشد بالعنق.

ويتصل به السبب والعلة؛ فالسبب هو الحبل الذى يربط بين الأجزاء ويصل الأشياء بعضها ببعض. والعلة هى المرض الذى «يلزم» الفراش. وقد تنشأ العلة أيضًا عن الحياة البيولوجية، أو التكرار المطرد، والانتظام فى الوقوع، فكلمة علّ، عللا، أو علاً تفيد شرب الماء تباعاً، أى تكراراً.

وعلى أية حال، فإن هذه الأصول الحسية التى تجرد منها مصطلح العقل والعلية وما يقاربهما من ألفاظ تؤكد ما ذهبنا إليه فى بيان التوحيدى لمكانة العقل من حيث بعده عما هو طبيعى، ودنوه مما هو ثقافى. فهو، إذن، وظيفة معيارية تعبر عن الشركة والرابطة العامة بين البشر، وهذا من شأن الثقافة أصالة وامتيازاً.

فهو، وما يشتبك معه من مصطلحات أخرى، ينبئ عن قواعد وشروط لابد أن يلتزم بها عضو الجماعة لكى يجدر بعضويتها، ولا يترك متحرراً من التقيد بها، وإلا أصبح خليعاً منحل الصلة بجماعته، وفاقد الأهلية، بل لا يعترف به إنساناً يستوجب التكليف والمساءلة.

٣ ـ المعقولية والوعى

وربما لم يكن فيما قدمنا جديداً كاشفاً، إلا إذا أقدمنا على خطوة تالية، وهى التى تعنينا فى شؤون الفكر والنظر. وتتمثل تلك الخطوة فى أسلوب هذا العقل فى إجراء فعله فى تلك الشؤون. وهنا يبرز مفهوم «الوعى»، وقد ينبغى لنا أن نعرض بين يديه أصله اللغوى، أو أرومته الثقافية بعبارة أدق.

فالوعى والاستيعاب يرجعان فى جذورهما اللغوية إلى الجمع والضم فى وعاء واحد. فوعى، يعى، وعيًا تعنى الجمع فى وعاء، وتشير، إذن، فى تجريدها وتعميمها تصعيداً من أصلها الحسى: الحفظ، والفهم، والقبول أو التسليم والاقتناع. أما الاستيعاب فمن عبأ التى تستخدم فى التهيئة، والإعداد، والترتيب، والتجهيز (للحرب مثلاً). وكذلك من وعب يعب وعبا، أى أخذه أجمع ولم يدع منه شيئاً، وأوعب القوم أى خرجوا كلهم إلى الغزو، واستوعب أى أخذ الشئ كله، ومنها استوعب الحديث أى تلقاه واستوفاه... إلى آخر هذه المشتقات والاستعمالات.

نخرج من كل ذلك بأن إجراء العقل يعنى أولا إضفاء الكلية والشمول، كما يدل ثانياً على افتراض مسبق بأن ثمة ما هو أولى أو قبلى، أى يسلم به قبل مزاولة التجربة أو الخبرة. فكأن هناك ما يشبه الجهاز أو العدة التى يستعين بها الإنسان فيما يعرض له من جديد فى شؤون العمل والنظر. ومعنى هذا أننا لا ينبغى أن نستبعد من إجراء العقل أية محاولات للاستيعاب أو الوعى تكون سابقة على استخدامنا الحديث لمصطلح العقل، والعقلى والمنطقى.. وعلى هذا يدخل فى تقديرنا كل ما اتصل بالأساطير. فتاريخ المجتمعات أو الثقافات يبدأ بالأساطير، وهى نشاطات وعى أو عقل بوصفها استجابات معرفية منتظمة، ولا يراد لها عند أصحابها أن تكون خرافات أو أكاذيب. فلها رموزها، وعلاقاتها، ونسقها الخاص فى ترتيبها. وتتفق جميعًا، على اختلافها، على فرض شكل أو صورة إنسانية على كل ما يواجه البشر من أحداث ووقائع ويصبح هذا الشكل أو الصورة أو الإطار الذى يؤديه العقل هو نفسه شكل وصورة وإطار العالم أو الواقع الموضوعى الخارجى.

ولا يعترف الإنسان، فى كل العصور والثقافات، بما فى هذا العالم أو الواقع، من شؤون مختلفة، ولا يحكم على صدقها أو بطلانها إلا بقدر ما تحتل هذه الشؤون موقعا معينا فى نطاق هذا الشكل أو الإطار.

ويعتاد الإنسان فى كل الأزمان والثقافات على الاعتقاد بالمطابقة بين رؤيته العقلية النسقية للعالم، وطبيعة العالم نفسها. وهذا هو ما نطلق عليه، فى الفكر الحديث، «المعقولية»، أى القابلية للإذعان للعقل. وهى التى نجدها تتردد فى مختلف المجالات المعرفية كالفلسفة والعلم وغيرهما. فهى التى يفرضها المفكر أو الباحث أو حتى رجل الشارع، على موضوعات اهتمامه لكى يسهل معرفتها والتعامل معها.

وتقوم «المعقولية» بدورها فى جمع ما تشتت أو تفرق من معطيات أو وقائع أو حوادث، فى نسق واحد يؤدى بتلك

المتفرقات المناطة بالمشكلة أو الموضوع، إلى أن تتخذ مواقعها ومنازلها فى هذا النسق دون أن تخلف أية متبقيات خارجه لكى يفى بشرط الاستيعاب؛ وهذا نفسه هو الذى ينتج التعميمات، أو يكشف الاطراد، أى الانتظام فى الوقوع.

٤ ـ «الأقاليم الزمنية العقلية» والعقلانية:

وتسود كل ثقافة، وفقًا لما أسلفنا من دلالتها الرحبة، صبغة غالبة لتحقيق «المعقولية». غير أن فى العلاقات داخل بنية الثقافة، كما أشرنا من قبل، تتسلل المصالح والمطالب ومراتب الفئات والقوى المختلفة إلى تحديد مستويات التصالح أو الاحتواء، والخصومة والصراع لمنازل أو مكانات المعقوليات المتفاوتة، وأنواعها وطرائقها.. فنجد داخل الثقافة الواحدة معقوليات مختلفة تنتمى إلى مراحل مختلفة من تطور الثقافات؛ فمنها من يرتد إلى معقولية سابقة، ومنها أيضاً من يستشرف معقولية مرحلة قادمة، وذلك بحسب المواقف المتباينة إزاء الواقع.

والواقع الواحد ليس شيئًا متجانسًا متماثلا بالنسبة إلى الجميع؛ لأنه ليس لحظة ثابتة تشاهد من موقع واحد ثابت؛ فمنه ما فى سبيله إلى أن يذوى ويندثر، ومنه ما قد يبقى ويستمر، ومنه أيضاً ما فى طريقه إلى أن يبزغ ويظهر، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، تصطرع مراصد الرؤية لدى فئات وقوى المجتمع؛فمنها من لا يسعه إلا مشاهدة المندثر، ومنها من يقف عند الوضع الراهن، ومنها من يستشرف الجديد الناهض ويحرص على استدعائه واستعجال قدومه، وذلك من وجهة نظر مصالحه ومطالبه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ومن هنا تتوزع «الأقاليم الزمنية العقلية» التى يقنع كل من ينتسب إليها بمعقوليته التى يحقق بها أمنه وإيمانه العقلى، والمعنى واحد فى هذا الصدد. وهذه المستويات العقلية، أو مراحلها وأنواعها، توجد متوازية فى الأمة الواحدة فى العصر الواحد، وإن كان كل منها محسوباً على مراحل تاريخية متفاوتة. ويترتب على هذا غياب وجود العقل الواحد فى العصر الواحد والثقافة الواحدة، رغم تسلط أحد هذه العقول، أو تلك المعقوليات على سائرها. فنجد لدينا اليوم فى بلداننا العربية عقولا أو معقوليات أسطورية، أو سحرية، أو لاهوتية، أو علمية فى العصر الواحد الذى يضم «أقاليم» عقلية مختلفة على امتداد الأمة الواحدة أو رقعتها المكانية.

أما «العقلانية»، فمن المصطلحات الذائعة الصيت. ولأنها أصبحت شائعة ويملك الجميع الإهابة بها، فقد أضحت تشير إلى مدلولات متعددة بقدر تعدد الداعين إليها. ولا ريب أنها تاريخية؛ شأنها شأن المصطلحات جميعا التى يتداولها الناس فى أزمان وثقافات مختلفة.

ولعل أبرز دلالاتها، وخاصة لدى من يستخدمها على وجه العموم دون إشارة إلى نزعة معينة أو الالتزام بها، هى الإهابة بالعقل، والالتزام بما يمليه عليه من قواعد ومعايير فى الفكر والسلوك، فهى مصدر المعرفة، ومعيار الحكم عليها فى آن. ويترتب على هذا المدلول أن من يستخدم العقل عليه أن يرفض الوصاية على أمور معرفته وممارسته بحيث لا يلجأ إلى أية سلطة أو قوة تفرض عليه الإذعان، وتحول بينه وبين الاقتناع بما يفكر أو يصنع بنفسه، بما يفضى إلى إقرار مسؤوليته عما يختار. فهى إذن تنكر الامتثال لأمور أخرى تحكمها قواعد مخالفة لما يهدى إليه العقل. وتتيح للإنسان رفض ألوان الوساطة المصطنعة بين مجالات التداول المغايرة بما من شأنه أن يحقق القدرة على توجيه النقد إلى كل ما لا يخضع لفهم الإنسان والاقتناع به وتفسيره. وهذا دون مراء أمر مرغوب محمود.

وهنا يقفز سؤال: أية عقلانية نقصدها، وأية معايير نلتزم بها، وهى التى تخفى افتراضاً مسبقًا بأنها مسلم بها ومتفق حولها؟

ولا مفر، للإجابة عن ذلك السؤال، من مواصلة التنقيب فى دلالات العقلانية التى تقترب بنا من مسائل فلسفية وكلامية بعيداً عن دلالتها الشائعة.

والعقلانية، أو النزعة العقلية، أو المذهب العقلى قديم، وترد أصوله الصريحة إلى مدارس إغريقية متعددة عند «الإيليين» و «الفيثاغوريين» و «انكساجوراس» و «أفلاطون». ولكنها فى تراثنا الإسلامى العربى تنتسب إلى المعتزلة، وبعدها فلسفة الفارابى وابن سينا وأخيراً ابن رشد.

وعقب عصر النهضة الأوروبية، نجد أعلامها البارزة متمثلة فى ديكارت أولا، ثم ليبنتس وسپينوزا وكانط وهيجل.

فأما المعتزلة، فنجد عندهم، فى نطاق أصولهم الخمسة المعروفة، إلحاحًا على معيار العقل فى أصل «العدل». والعدل عندهم هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة. وربما كان العدل لديهم شاملا لكل آرائهم، ومتضمنًا إياها.

والعقل فى نظرهم هو أول مقتضيات التكليف، وأهم مظاهر اللطف الإلهى، وهو الكاشف عن وجوه الحسن والقبح فى كل فعل. والحكم بالحسن أو القبح فى الأفعال لا يرجع إلى أن الله سبحانه أراده (أى الحكم) على هذا النحو، بل لأن الله أراده لما يحمله الفعل من صفات ذاتية فيه، أى لأنه حسن أو قبيح فى ذاته.

أما فى أوروبا وخاصة فى فرنسا لدى ديكارت فقد انبثقت العقلانية من المطلب الجديد لعصر النهضة وهو مطلب المنهج الخليق بإعادة اكتشاف العالم والإنسان، أى الأداة أو الأسلوب أو الطريقة التى بموجبها يتم إنتاج المعرفة الجديدة بعد أن أصاب المعرفة عقم التشبث بمعلومات قديمة جرى تكريسها وتقديسها، ولم يبق للإنسان سوى حفظها وشرحها والتعليق عليها. ويشبه هذا ما كان عليه نظام التعليم لدينا فى الأزهر، وهو نموذج الجامعات الأوروبية من بعده فى العصور الوسطى. فالنص أو المتن، أى الكتاب الأصلى المكرس للحفظ والنقل، يستولد منه شرح، وحاشية، وتعليق، وتقرير، ويغدو الكتاب أربعة كتب تسبح بحمد المتن الأصلى.

والعقل، إذا عدنا إلى ديكارت، أعدل الأشياء قسمة بين البشر، والمهم هو حسن استخدامه بالمنهج الذى يعنى لديه استخراج ما ينطوى عليه العقل من أفكار فطرية يستولد منها المعارف جميعا.

ويبدو أننا فى مصر قد ارتبطنا بالتراث الفرنسى، فاتخذنا من ديكارت مصدراً ونموذجًا نحتذيه ونستخدم مصطلحاته أحيانًا كثيرة.. ومن ثم كانت العقلانية التى ارتضيناها عنوانًا على ما ينبغى أن يكون عليه المنهج. فأصبحت العقلانية تعنى التحسين والتقبيح العقليين كما آثرها رفاعة الطهطاوى ترجمة بديلة للمنهج الذى انتشر مصطلحه فى فرنسا إبان إقامته فيها.

ولعل السببين أو المبررين لإيثار العقلانية فى كتابات نهضتنا هما: الأول، التراث المعتزلى وكذلك الفلسفى الإسلامى بوجه عام، والسبب الآخر هو اقترابنا من التفكير الفرنسى أو النموذج الفرنسى، خاصة أن اتصالنا بالغرب بدأ بفرنسا بالحملة الفرنسية أولا، ثم عزز ببعثات «محمد على» ومن جاء بعده.

فالمسألة، إذن، سواء فى أوروبا، أو فى مصر بعد عدة قرون، قد تعلقت بالمنهج الذى اتفق فيه «ديكارت» مع «بيكون» الإنجليزى لأولويته وضرورته إزاء سطوة محفوظ النصوص القديمة فى العصور الوسطى، وضد سلطة الفكر الدينى التى تسعى إلى استئناف مرحلة سابقة من مراحل التاريخ، أو الحفاظ على مصالح مناوئة لقوى التقدم البازغة.

ولعل من الأفضل، هنا، أن نفرق بين المنطق والمنهج فى مساق مناقشتنا للعقلانية.

فالمنطق هو الذى تتحدد به قواعد الاستدلال التى هى مضمون العقل كما قدمنا، أما المنهج فهو الإجراءات والخطوات التى تمارس للوصول إلى اكتشاف جديد لم يكن فى حوزتنا من قبل استخدام المنهج.

أما المنطق، فهو ما يتيح لنا أن نعرض أدلتنا للغير، وأن نحاول إقناعهم بها. فهو إذن عرض وإقناع، أى بيان وبرهان معًا. وليس من وظيفته اكتشاف الجديد إلا بقدر المعاونة عليه. فهو بالتالى متضمن ومنطو داخل المنهج، أى أن المنهج يفترض وجوده داخله بوصفه «نمط استدلال»، وليس خطوة للاكتشاف. ولقد أوشكت الحكاية القديمة أن تختفى، تلك التى كانت تقسم المنهج إلى نوعين هما الاستنباطى والاستقرائى. حيث يعنى الأول استخلاص النتائج التى تنطوى عليها المقدمات أو المبادئ أو الكليات أو الفروض الأولية. على حين يشير الثانى إلى الاتجاه المضاد الصاعد من التفاصيل والجزئيات إلى ما يضمها فى قانون أو قاعدة أو

مبدأ، أى الانتقال من الجزئيات إلى الكليات. والواقع أن الاستنباط والاستقراء ليسا منهجين، بل هما نمطان من أنماط الاستدلال. ولقد رسخ، عبر الدرس أو التراث الفلسفى، الترادف أو التكافؤ بين العقلانية والاستنباط، باعتبار أن العقل يحمل فى جوفه المبادئ الكلية الأساسية، وعلى العاقل أن يستخرج منها ما يلزم عنها أو تتضمنه من تفاصيل أو جزئيات.

ويسلمنا هذا إلى الاعتقاد أو الزعم بأن العقل، طالما كان واحداً مشتركًا بين البشر، فإن استخدامه على أفضل وجه سيفضى بالضرورة إلى نتائج لا يختلف عليها الناس جميعا، ومن ثم تتحقق الموضوعية تلقائيًا بإنجاز الاتفاق بين الذين ثار الخلاف بينهم أول الأمر. وهذا هو ما يطالعنا صريحًا معلنا لدى ديكارت وليبنتس وكانط وهيجل وسائر العقلانيين، على اختلاف نزعاتهم الميتافيزيقية.

٥ ـ مزالق العقلانية ومخاطرها

وعلى هذا الوجه، لا يتيسر لنا تجنب مزالق خطيرة فى استخدام مصطلح «العقلانية». وذلك لأنها تفترض منذ البداية أن ثمة أفكاراً أو مبادئ أو تصورات أساسية صحيحة هى الأصل والمصدر الذى ينبغى أن نستمد منه ما يضمره من نتائج لابد أن يذعن لها الجميع باعتبارها حقائق يقينية، وإلا كانت آراؤنا ومواقفنا زائفة خاطئة.

فإذن، شرط صحة العقلانية هو صحة مبادئها، وصحة مبادئها مردودة إلى عقلانيتها، أى أنها صحيحة لأن العقل يمليها علينا. ومن هنا، نتبين ما يسمى «بالدور المنطقى» فى الاستدلال الذى يتوقف بمقتضاه ثبوت النتيجة على ثبوت المقدمة، وثبوت المقدمة على ثبوت النتيجة. كما تطل «المصادرة على المطلوب» برأسها إلى جوار «تحصيل الحاصل»!؛ لأن معناها فى نهاية الأمر أن نفض مضمون المبادئ الأولى التى افترضناها وحظيت من قبل بالتأييد والاقتناع.

ويخشى أيضًا، إذا ما ألححنا على أهمية العقلانية، أن يتولد الاعتقاد بأن ثمة مبادئ مفطورة فيما يسمى بالعقل، وهى التى تستمد مشروعية الزعم بوجودها أو قيامها بالعقل بأنها لا تحتاج إلى التجربة أو الخبرة أو الممارسة فى التحقق من صدقها وصلاحيتها، وهى التى يطلق عليها فى الفلسفة بالقضايا الأولية أو القبلية التى نسلم بصحتها «قبل» التجربة، ولا تتطلب حينئذ تدعيم صدقها بالممارسة لأنها أولية وتسبقها فى الرتبة، سواء من جهة المنطق أو الوجود.

بيد أن الأمر لا يجرى على هذا النحو؛ فالأشياء جميعًا تحدث فى خضم أو سديم ثم يتناولها الإنسان؛ المشروط بالزمان والمكان والمصلحة والعقلية؛ فيعيد تصنيفها وترتيبها وفقًا لخانات وأولويات ليست أصلا فى الأشياء، ولكنها تنتمى إلى عالم الإنسان المصنوع المتغير. وعندما يتم للإنسان ذلك التنضيد الذى يجريه على منوال «كلية» أو «شمولية»، أية معقولية معينة، يكاد أن ينسى أنها من صنيعه، ويعتقد، من ثم، وبيقين، أنها من خصال الأشياء نفسها، فيعيد ترجمة العالم أو الواقع حسب لغته الراهنة.

ولقد قال بعض فلاسفة العلم إن تاريخ العلم، وهو قمة شؤوننا العقلانية، ليس سوى تاريخ مقاومة الوقائع للنماذج؛ أى الكليات والشموليات والمعقوليات، كما أوضحنا من قبل.

الذين ينكرون القول بإضفاء الكلية من عندنا، دفاعًا عن الاعتقاد بأن ثمة موضوعية خارجية هناك، لا يختلفون عنا إلا فيما يشترطون لهذه الموضوعية أن تجرى، وفقًا لكليتهم ومعقوليتهم هم أنفسهم التى يزعمونها. وما يقولونه بوصفهم «واقعيين علميين» لا يعدو أن يكون نوعًا من المثالية المستترة العنيدة، بل والفاشية، رغم استنكارهم لشيطان المثالية.

وشأن العقلانية شأن النزعات الفلسفية أو الآراء والنظريات بوجه عام، قد تقوم بوظيفة ثورية فى مرحلة، ولكنها قد لا تكون كذلك فى مراحل أخرى.

فنحن، مثلا، لانزال نتطلع إلى مراحل معينة فى تاريخ الغرب، ولا نواصل النظر إلى مآلها فيما بعد. فقد قدم ديكارت عقلانية، انقلب عليها كانط، وما لبث هيجل أيضًا أن قوض ما جاء به كانط، وهكذا تتقلب علينا العقلانيات

التى ادعى كل منها بلوغه قمة المرتقى، كما أننا نبتهج بالمعتزلة فى صعودهم، ولا نواصل تأمل صنيعهم فى بغداد إبان محنة خلق القرآن. فالمصطلح من عمل البشر، ويجرى عليه ما يجرى عليهم من تغير وتفاوت. والوقوف عنده يلزمنا أن نصرح بأية دلالة، وأية معايير، وعند من ممن استخدموه.

وقد يؤدى ذلك إلى الاختلاط والتباين والنزاع داخل الدائرة الخانقة للمصطلح الواحد، والأفضل منه أن نغترف من معين اللغة الفسيحة ما يحدد لنا بدقة ما نطلبه من المصطلح القديم الذى ابتذلته كثرة الاستعمال لأهداف متعارضة. فلقد بدت العقلانية مفتاحاً عمومياً لجميع الغرف، و «وصفة مجربة» لحل كل ما يحز بنا من مشكلات. بينما اللغة تفتح كنوزها الرحبة أمامنا لنختار منها، ونصوغ ما نشاء؛ لكى نطمئن إلى دقة ما نرمى إليه، ونجلوه أمام غيرنا، ليفهموا عنا بأوضح بيان.

والمنشود، إذن، هو تفكيك مصطلح أو مطلب العقلانية ليغدو عملة قابلة للتداول، وذلك بأن نصرح ونعلن الأهداف الحقيقية التى تغرينا باستخدام ذلك المصطلح اليتيم.

فينبغى لنا، إذن، أن نصوب نحو مطالبنا مباشرة؛ وهى حرية البحث والحوار، ورفض الوصاية الفكرية، والمواجهة الجسورة لمشكلاتنا الحقيقية، وإعلاء كرامة المواطن.

وربما تيسر لنا إنجاز ذلك كله فى الدعوة إلى نبذ مواجهة التحولات والمتغيرات الجديدة بوصفات جاهزة قديمة.



تعليقات على
كتاب الإشارات الإلهية

جعفر الكنسوسى*

أيها السادة والسيدات:

ونحن بصدد تقويم أثر أبى حيان التوحيدى، رحمه الله، أقص عليكم نكتة من أخبار علماء جامعة ابن يوسف العتيقة بمراكش، وقعت لبعضهم فى عقر داره، مع ولد من بنيه فى طور التعلم، فى الأربعينيات من هذا القرن. دخل هذا الابن مرة إلى منزل أبيه الفقيه العالم وبحوزته نسخة من كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، فتلقفه شيخه وأبوه العالم بقوله:

ـ ما شأنك وكلام الزنادقة؟! أجاب الابن بتلطف وجرأة: هل طالعتم الكتاب من ذى قبل ياسيدى؟ فرد عليه أبوه: لا، بل هذا ماحدثنا به بعض مشايخنا، وحاز من عنده الكتاب. وبعدها بأيام قلائل، رد عليه (الإمتاع) وعدل عن سابق رأيه فيه، وهنأ الولد بمطالعته قائلا: الحق أن هذا الرجل، أبا حيان، من أهل الله.

*باحث مغربى، مراكش

هذا من تركة ما لوقى به التوحيدى فى أغلب الأحيان، ومما صب على هامته من شنآن التشهير منذ أزمان.

لكن، هل طرأ بالفعل تحول أجدر بالتنويه حتى فى وقتنا هذا؟ تحول يغرّب هذا العالم، الذى قرع مسامع أمراء زمانه ليعترفوا له «بمزية الأدب وفضل العلم وشرف الحكمة»، تغريبا مستحسنا من جمهور المتتبعين، ولا أقول المتخصصين.

وتستشكل المسألة أكثر عند مباشرتنا لمؤلفات أبى حيان المطبوعة بعلوم التصوف، وكتاب (الإشارات الإلهية) الذى سأخطه هنا ببعض تعليقاتى هو من يواقيت وجواهر هذه الطريقة فى الدين.

فما وجه الاستشكال هنا؟

نعم، ما إن نستيقن من وجود مئات الآلاف من الصفحات التى مازالت تنتظر أن تقرأ فقط، ولربما تقومّ بدقة

وإنصاف من بعد، عند عظيم الآمال، وما إن نقف على حالة مؤلفات التصوف هاته حتى ينتاب المتقصى لأخبار القوم شعور، وكأنه يسأل الجناح المهجور من صرح تراثنا الإسلامى العربى، ناهيك عن طباقه العاليات وقلله المتعليات. كثير من ساكنة الطباق السفلى من الصرح لم يصعدوا أبدا إلى معاده، فإذا بهم ينكرون عمن يخبرهم بعرصات ورحبات مافوق، فهذا الجناح رياضنا المنسى أسدل عنه حجاب التساخى، وأثقلت بوابته بركام أغبر يتزامن.

وقبل أن أسوق تعليقاتى المنوطة بكتاب (الإشارات) خاصة، عندى ملاحظة أولية حول شخص أبى حيان.

فحينما نقدم لأبى حيان التوحيدى، بوصفه من أبرز علماء الأمة فى وقته، فمن طريف الاتفاق أنه بقدر ماهو ذلكم العلم البارز، بقدر ماتبقى مؤلفاته حمالة فى مطاويها لمؤلفات أخرى، يتجدد خلقها بين يدى الباحث. وكما قال الإمام البوصيرى فى بردته «ومن شدة الظهور الخفاء»؛ إذ من اليسير أن نقف المرة تلو المرة فى كتبه (أعنى كتب أبى حيان) على تلميحات يشير بها على قارئه للتيقظ لخفية عبارته، ومخزون كلامه.

فمن ذا الذى يحدثنا من بين أعلام زمانه كحديث أبى حيان، ويرسل كلامه إرسالا فى شأن معرفته القاطعة بمؤلفى كتب إخوان الصفا مثلا، وكلامه الدقيق المتعلق بدائرة جابر بن حيان الكيميائى، وكذلك تحصيله لأغراض فلسفة اليونان، وتبسطها داخل دار الإسلام وغايات طلب بضاعتها من طرف الخلافة الإسلامية، وأخيرا انتصاره لمذهب القوم وتبشيره بما ستؤول إليه أحوال الدوائر العلمية فى الأزمان التى ستأتى من بعد زمنه، وعلى وجه الخصوص سريان الحكمة الإسلامية ذات التعبير العالى.

إن كل مطلب من هذه المطالب إلا وينتظر تعميق البحث فيه، وإلا وله نسبة بأبى حيان التوحيدى رحمه الله. فلا غرو إذن حين أنعته ببرزخ المعارف، ولا أنعته جزافا: أفليس فى طى تصانيفه اجتمعت كل هذه الألغاز، مبهمات وقته، بل فى شخصه اجتمعت. وعلى كل حال أفليس هو المشير علينا بقوله الحصيف:

«فاصرف زمانك كله فى قلى هذه الأثناء (أى مطاوى كلامه) واستنباط هذه الأنباء».

أستهل تعليقاتى الآن تمشيا مع مفهوم حكم الاسم عند أهل التصوف، لماذا مفهوم حكم الاسم الذى هو من مفاتيح إدراك كلامهم؟ جوابى لأن أبا حيان لم يسمّ مؤلفه الذى نحن بصدده بكتاب (الإشارات الإلهية)، أعنى فى متن النص، لكنه غالبا ما نعته بالقصة، وفى مواضع أخرى بالديوان، وسأبين لماذا تسمية الديوان هى أبلغ دلالة عما توخاه. وأخص من هذا التصنيف، علما منا أنه ليس ديوان شعر. وأن غلبة السجع هى النافذة فيه اسّاقطت بالمعنى العميق الآسى. وهذه «القصة ذات الغصّة» لها مدارات ورواجع أسى «يمحو رسوم جميع الأسرار». ولما كانت لها حرمة، خاطب بها من كان من أهلها، أولها، كما يقول:

«فى تهذيب الأخلاق، ووسطها فى أخذ العبر من جميع الآفاق، وآخرها الوصول إلى العزيز الخلاق».

والخاصة فى مجموع هذه الرسائل، بل فى الرسالة الواحدة تتأرجح مابين استعطاف واشتياق وطلب المدد من شيخ عارف بالله أو من جماعة من الصوفية هم «ملوك الدنيا وسادة الآخرة». أو من جهة أخرى، محادثة مريد أبحر فى السلوك ومازال فى طور التربية «يلطف به أبوحيان تارة شفقة عليه، ويعنف به تارة، رياضة له»، وينازله بهذا الديوان الذى هو بمثابة مرآة لهذا السالك يستخرج منه حاله، غوصا فى أعماقه محصلا لحقيقته فيها، «للحاق بالسابقين من أهل القصة».

يقول أبوحيان: «أيها الأجنبى فى هذه الطريقة، المنكر لهذه الحقيقة حرام عليك أن تسمع من هذا الديوان». فلا قدرة للناظر فيه إلا بحساب تقدم هذا الديوان بينه وبين نفسه. ولننظر أيضا فى هذا المحل الثانى كيف استثمرت صورة من صور التبليغ العربى فى القصيدة الشعرية، وكيف تم تحوير معالم النسيب فيها، حيث قال:

«ألاقفوا على ديار الهالكين. واستخبروها عنها إن كنتم شاكين..، يا منازل الأمم الخالية، ومعاقل

أولى الهمم العالية، ما جعل سخائك الأولون؟.. كيف تمزقت تلك الأجسام الكثيفة، [illegible] تلك الأسرار [illegible]».

كل هذه المعطيات تتعلق بتسمية «الديوان». لكن لماذا التوقف عندها؟ لأن – في رأيي – [illegible] هذه التسمية [illegible] على [illegible] بانتقالنا إلى ما لم يخطر بعد في حقل [illegible] في مؤلفات التوحيدي.

[illegible] أكانت [illegible] لأبي حيان أم [illegible] عن مشيخة أبي حيان. والملاحظ أن اسم الشيخ الصوفي [illegible] جعفر الخلدي [illegible] على مر القرون. والملاحظ كذلك أنه [illegible] حاضراً في الدراسات الحالية عن تلمذة أبي حيان [illegible] الفيلسوف، بينما [illegible] الأدباء وأديب الفلاسفة». [illegible] من (الرسائل) – إن صح [illegible] في حياة أبي حيان، [illegible] التصوف والمتصوفة، [illegible] صياغة كتاب (الإشارات الإلهية).

[illegible]

[illegible]

[illegible] وكان راوي حكايات [illegible] قال عنه شيخه العارف الأكبر (نسبة إلى الشيخ الأكبر سيدي محيي الدين بن عربي رحمه الله) الشيخ في دروسه البارزية: «كأن الخلدي زاول وظيفة كاتب الضبط بالنسبة للتصوف»، أظهر غاية الحذر من الشطاحين والسكارى الإلهيين، أمثال معاصره الحسين بن منصور الحلاج، وأقصاه إقصاءً من دائرة الولاية، شأنه في هذا شأن أبي نعيم في (الحلية)، والأغرب من هذا أنه أنكر عن الترمذي الحكيم صاحب كتاب (ختم الأولياء).

وأعود الآن إلى لقطة الديوان:

قال جعفر الخلدي كما هو في «طبقات» السلمي رحمه الله: «عندي مائة ونيف وثلاثون ديوانا من دواوين الصوفية».

أقول، إذن، متى سلمنا بتلمذ أبي حيان على جعفر الخلدي، عاد من الممكن أن نقول باقتداء أبي حيان باصطلاحات شيخيه في تسمية كتاب (الإشارات) ونعته بالديوان، هذا المؤلف الذي توسل به أبو حيان بين يدي أهل التصوف بقوله مثلا:

«فيا أحبائي.. حافظوا على ماتحملت فيكم، فقد شربت العلقم من هواكم، وداريت العدا تجملا لكم.. أسأل الله مادة من الصبر على محنتي فيكم، وصنعاً من التوفيق على فتنتي بكم».

وعملا بهذا المعطى يترتب عن تعليقي، الاستنتاج الهامشي التالي: يسهل الآن تصور معنى الديوان لاصطلاح صوفي محدد ذلكم المقصود في هذا السياق.

وما دمت أقتفي أثر جعفر الخلدي وأقاربه من التأليف الحياني عله يضيء لنا معالم هيكلية في ديوان الإشارات، استمدها أبو حيان من لغة القوم، هناك معطى آخر التقطه من ترجمة الجنيد في «الطبقات». يقول أبو عبدالرحمن السلمي:

«سمعت جعفر الخلدي يقول: رأيت الجنيد في المنام، فقلت له: أليس كلام الأنبياء إشارات عن مشاهدات؟ فتبسم وقال: كلام الأنبياء نبأ عن حضور وكلام الصديقين إشارات عن مشاهدات».

أول ما أستنتجه من هذا النص الثمين المتعلق بشيخ أبي حيان، أن ذكره وصلنا مقرونا بالحديث عن الإشارة، ولي هنا تساؤل:

لقد أفرد أبو حيان ديوانا بأكمله حول الإشارة، هل هذا يعني أن أبا حيان قد كان على قدم شيخه الخلدي إلى

حد التأثر البليغ به؛ الشئ الذى يفضى بنا إلى القول إنه من المحتمل أن ما كان يقوله الشيخ إجمالا، تعرض إليه التلميذ تفصيلا. فى هذه الحالة سيكون التوحيدى قد زودنا بأصداء ماكان يروج فى مجالس شيخه.

تستوقفنا كذلك عبارة: «وكلام الصديقين إشارات عن مشاهدات». من المعلوم أن الكلام بالإشارة هو فى حد نفسه انتساب إلى التصوف، تبناه القوم لأغراض سأتعرض إليها بعد قليل، لكن هاهو أبو حيان يجرؤ على الكلام بصنوف الإشارة مع سابق معرفته أن هذا الضرب من الحديث من اختصاص الصديقين. فهاهو الصديق كاصطلاح عند الصوفية: هذه مسألة حقيقة غاية المعرفة عند القوم، فمنذ رعيلهم الأول وحتى كتب أبى حامد الغزالى، واصطلاح «الصديقين» يرمز به إلى أعلى مقام فى درجات الولاية. والصديق عندهم ينطق من عنده، ولايكتب التصانيف إلا بموجب الإذن الإلهى.

فما حكم كتاب (الإشارات الإلهية) من حيث مسألة الإذن الإلهى؟ أى هل هذا الكتاب هو من محض تجلى أبى حيان ونظره إلى نفسه، أم هو مؤيد بإذن إلهى؟

يقول أبو حيان فى الرسالة رقم ١٥ من ديوان (الإشارات):

«لعلك تقول بغفلتك وقلة تجربتك وقصور فهمك: فلوسكت فى الجملة كان أصلح من هذه الاستغاثة المكررة ومن هذا العويل الطويل، ومن هذه البداءات المعترضة، ومن هذه الطرق المختلفة. فالجواب عن قولك: إنك لو أحسست بالداعى إلى القول، وبالمهيج على هذا التهويل لكان عذرى عندك مبسوطا وكان اعتراضك عنى مغبوطا، ولكنك لا تحس، ولا أظنك تحس بأن تحس. والله مانبست من هذه السطور الكثيرة والورقات المتصلة بحرف إلا بعد الخناق الشديد، وعصر الفؤاد بالكره، وإلا بعد التلويح فى المنام، وإلا بعد الإلقاء والإلمام، وإلا بعد الاعتراض فى المقام والمقام، وكاد روحى يخرج فى هذه الحال التى كانت تعرض، فرأيت الخطر بالبوح مع هذا الحث المتوالى أهون من هذا الصمت مع هذا البعث المتغالى، فنبست كما ترى. على أنك لو أنصفت علمت أنى فى كل ذلك واسطة مستخدم، ومستعار مستقدم، ليس لى فى أطرافه إلا مايتعلق بالنسخ والهجاء، والنفس والأداء، والدليل على ذلك أنى نظرت فيه كله بعد ارتجاعه، بما وجدتنى فى موضع منه: لا بالخوف من الباطن، ولابالشوف من الظاهر، فإن صدقتنى فى هذا الخبر فقد قضيت حق الإمام الجامع بينى وبينك فى الطريقة، وإن كذبتنى فما لى بعد هذا حيلة على الحقيقة... نعم سيدى، نطقت بالحق، ونطقت للحق، ومانطقت ولكنه أنطقنى، على أنه ما أنطقنى حتى، وماخصنى، حتى أذن لى، ولا أذن لى حتى حلانى بحلية الخطباء... فهكذا أجرى أمرى وأعلى وأمجد، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء».

أيها السادة والسيدات:

هذا نص أنموذجى خطير كثيف المعانى، يزخر بمعلومات جمة حول أبى حيان المتصوف ومدارج التصوف آنذاك، لو اتسع الوقت لأبرزت له مقالة خاصة به، لكنى أقول مختصرا: هكذا يتضح لنا من هذه الفقرة أن أبا حيان ليس يمسى رجل الطريقة، بل هو مأذون فى «النطق للحق عن الحق»، مخصوص اختصاصا إلهيا بحلية الخطباء.

ولمزيد من التبين فى هذه المسألة، مسألة التصدى بالإذن عن الله وهى الحد الفاصل من حيث نوعية كتابة الأولياء، بينهم وبين التآليف الأخر، أورد ماسطره الشيخ الأكبر سيدى محيى الدين ابن عربى، الملقب عندهم بسلطان العارفين، كما كان هو رأس أهل الاحتجاج بينهم. يقول الشيخ الأكبر فى الباب الثانى من (الفتوحات المكية) فى معرفة الحروف ومراتبها:

«فلا أتكلم إلا على طريق الإذن كما أنى سأقف عندما يحد لى، فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجرى

مجرى التواليف ولانجرى نحن فيه مجرى المؤلفين، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره، وإن كان مجبورا فى اختياره أو تحت العلم الذى يبثه خاصة، فيلقى ما يشاء ويمسك ما يشاء، أو يلقى ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التى هو بصددها حتى تبرز حقيقتها، ونحن فى تواليفنا لسنا كذلك، إنما قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية، مراقبة لما ينفتح له الباب، فغيره خالية من كل علم».

يظهر جليا من هذه المقارنة بين كلام الرجلين، أن أبا حيان قد أقام كتاب (الإشارات) فى قلة متعلية، تغلبت عليه دون جل الكتب من حيث كتابتها المعتادة، العادية - إن صح التعبير - ككتابة الأديب صاحب البيان، أو كتابة الفيلسوف صاحب الاستدلال العقلى والحجاج والبرهان، مادام التأليف بلغة الإشارة يندرج فى سلك هذا التواصل الاختصاصى.

تعليق

حول الإشارة:

لقد كرر أبو حيان الجملة الآتية فى محلين متباعدين فى كتابه، وقال: «ياهذا ماترى فنون الإشارة إلى غايات الحقيقة بصنوف العبارة».

وعليه، فغالبا ماجاءت لفظة «إشارة» مرتبطة بلفظة «عبارة» فى السياق. فلما لطفت الإشارة و«تنزهت عما يتحكم فى الأسماء والأفعال والظروف» وجب إدراك إشارات أبى حيان مدفونة فى عباراته كما يقول. وإذا صحت الإشارة المركوزة فى العبارة، ولو فى عبارة إنسية، بلغت بدها الإلهى وعادت إشارة إلهية. يقول مؤلف (الإشارات)، متوجها إلى الغريب عن لغته:

«اشغل زمانك باستقرائها واسترائها، فإنك تقف على أغراضها البعيدة المرامى، السميقة المعامى، لأنها إشارات إلهية وعبارات إنسية».

ونقرأ أيضا فى الرسالة رقم ١٦ ما نصه: «هذا لسان التصوف، والتصوف اسم يجمع أنواعا من الإشارة وضروبا من العبارة، وجملته التذلل للحق والتعزز على الخلق»، ومن جهة أخرى نقرأ فى كتاب (إيقاظ الهمم) على لسان الشيخ زروق: «قد حد التصوف، ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين». أتوقف هنا عند كيفية تعريف أبى حيان للتصوف. وهو تعريف خاص انفرد له عالمنا، تعريف التحمت فيه كلمة تصوف بكلمة «إشارة». فلو أردنا أن نسوق تسمية جديدة لمؤلف أبى حيان، بدلا من كتاب أو ديوان الإشارة، لاقترحنا: كتاب فى التصوف عملا بما جاء فى التعريف الحيانى من التحام بين مفهومى التصوف والإشارة كما قلت، وإيصال الثانى بالأول.

ومما يلفت النظر كذلك، ذلك التحذر الشديد، الحاضر فى جميع رسائل الديوان، ونتساءل: لماذا كل هذا التحذر وكل هذا التحاشى؟

ألكون كل إشاراته مدمجة، موزونة بالناموس الإلهى ومتربعة وراء مراسم اللسان المتداول؟ أم لأن أبا حيان يتفادى «توابع» الإشارة، ويكتفى بالتلميح بين الفينة والأخرى، بمثل هذه العبارة: «ثم أين أنت عما وراء ذلك، عما لا يبدو إلا بإذن الحق الذى أخفى الخوافى فى البوادى».

أقول، من بين وظائف الإشارة عنده، فضلا عن تهذيبها للدلالة عن الحق، «لأن لا شئ فى الكون سكت عن الدلالة والإشارة إليه»، نعد وظيفتها الانتقائية، منعا من الدخيل بينهم، لكن هل المعرفة الإشارية حكى عن القوم ولا منازع لهم فيها؟

أحتج مرة أخرى بكلام الشيخ الأكبر فى باب معرفة الإشارات من (الفتوحات المكية)؛ يقول الحاتمى فى مستهل هذا الباب: علم الإشارة تقريب وإبعاد.

ويسترسل فى كلامه قائلا:

«ومن أعجب الأشياء فى هذه الطريقة، ولا يوجد إلا فيها، أنه ما من طائفة تحمل علما من المنطقيين والنحاة وأهل الهندسة والحساب

والتعليم والمتكلمين والفلاسفة إلا ولهم اصطلاح لا يعلمه الدخيل بينهم إلا بتوفيق من الشيخ أو من أهله، لابد من ذلك، إلا أهل هذه الطريقة خاصة إذا دخلها المريد الصادق، وبهذا يعرف صدقه عندهم وما عنده خبر بما اصطلحوا عليه، ولم يعلم أن قوما من أهل الله اصطلحوا على ألفاظ مخصوصة، فإذا قعد معهم وتكلموا باصطلاحهم على تلك الألفاظ، لا يعرفها سواهم أو من أخذ عنهم، فهم هذا المريد الصادق جميع ما يتكلمون به حتى كأنه الواضع لذلك الاصطلاح ويشاركهم في الكلام بما معهم، ولا يستغرب ذلك من نفسه، بل يجد علم ذلك ضروريا لا يقدر على دفعه..».

وفي هذا الكلام ما يكفي لاستبانة معالم المعرفة الإشارية عند أكابر الصوفية وموطن التباين الحاصل بين شأن إشارتهم والإشارة في العلوم الأخرى.

تعليق

حول نسبة أبي حيان إلى التصوف

من خلال ديوانه ومؤلفات أخرى له:

ويشتمل هذا كتابه الأوسع شهرة، أعني كتاب (الإمتاع والمؤانسة)؛ إذ تستوقفنا أول جملة شرع بها التوحيدي مؤلفه هذا:

«نجا من آفات الدنيا (يقول أبو حيان) من كان من العارفين، ووصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين، وظفر بالفوز والنعيم من قطع طمعه من الخلق أجمعين».

يكتمل في هذا الكتاب شرط قلما نقف عليه في معظم التأليف، فحينما نترصد الحمدلة والتحلية في بعض الكتب القلائل، كما هو في الإمتاع، نجد أن مؤلفه بث في هذه الجمل الأوائل التي غالبا مانزهد في فليها وتقليبها، قلت، نجد أن أبا حيان بث فيها معطى رئيسيا نستقرئ منه موقع الكتاب، وكيف لبس أبو حيان شعار التصوف فيه، وانضم تحت لوائهم. وورد في الكتاب نفسه شتم أبي حيان من طرف ذلك الرجل الذي كان السبب في تأليفه، وقذف التوحيدي بالذهاب في الفسولة التي «اكتسبها بمخالطة الصوفية، والغرباء المجتدين الأدنياء الأردياء»!

أما وزير تلك الليالي فكان لأبي حيان الأثر الكبير الظاهر في تغيير نظرته إلى التصوف. فبعدما كان جليس أبي حيان يرى في بداية المسامرات أن الصوفية «لايرجعون إلى ركن من العلم» صار يشير على أبي حيان في الليلة ٧ قبل الأخيرة بقوله: «اختم مجلسنا بدعاء الصوفية»، ويستجيب له أبوحيان ويقول: «سمعت ابن سمعون يدعو في الجامع في آخر مجلسه بكذا وكذا..». ولابن سمعون الصوفي تأثير تبين على أبي حيان في صياغة أدعيته وابتهالاته في كتاب (الإشارات)، فمنها ما هو كالأوراد والأحزاب المتداولة في الطرف حتى الآن.

وبخصوص كتاب (الإشارات) فقد علقت عليه كما سبق ذكره، من حيث حكم تسميته، ومن حيث اتصال لغة أبي حيان فيه بلغة القوم الإشارية، وكذلك من جهة الإذن الإلهي في ترقيمه، وينبغي علينا إيراد بعض السمات الأخرى التي انطبع بها كتاب (الإشارات)، والتي أتته كذلك من دائرة علوم القوم.

يقول أبو حيان:

«أيها القوم، انتسبت لكم،....، وعشقت اسمكم، ولهجت بذكركم، وحشت القلوب إليكم». وهذا الانتساب لا أحد يماري فيه؛ فهو المتحدث على لسانهم، المتوسل بمجاهداتهم في طلب القرب بالصوم والصلاة، وبالتضرع عند الحطيم وزمزم كما يقول، والآخذ بمصطلحاتهم كلما التجأ إلى رحابتها وغزارتها عند تدقيق كلامه.

ولكن تجدر الإشارة هنا إلى ماهو أهم: ما يتصل في كلام أبي حيان بوظيفة ديوان الأولياء الوجودية.

فغير ما مرة نفهم بصريح العبارة من مخاطبة أبي حيان لذلكم العارف المجهول الواصل، ذلكم المخاطب الفوقاني؛ إذ

التوحيدى مسلم له وللقوم بوظائف كونية محددة. فما هو ياترى معنى كلام كهذا، وهو يتوجه به لهذا الشيخ الصوفى، الذى يرفعه أبوحيان إلى مقام شيخه المرجى قائلا: «ولله الشكر على ما أفردك به واستفردك له... وهذه درجة الأنبياء الذين هم بين الله والخلق».

مامفهوم النبوة المشار إليه هنا، علماً منا أنه قال فى رسالة أخرى ختمت النبوة؛ أى نبوة التشريع، هل المشار إليه هو مفهوم النبوة المطلقة الحاضر بالقوة فى هذا الكلام، الذى سيفصل تفصيلا من بعد عند أكابر القوم كالشيخ الأكبر الذى سيعين له درجة من درجات الولاية بتسمية النبوة العامة أو النبوة المطلقة لتمييزها من نبوة التشريع التى ختمت بالرسالة المحمدية.

ولننظر بدقة متزايدة فى العبارة نفسها: «ولله الشكر على ما أفردك به واستفردك له... إلخ..» من حيث ماتخبرنا به فى شأن عقيدة أبى حيان. أقصد هنا دور الواسطة والانتماء إلى الخدمة الإلهية التى خولها التوحيدى للقوم، تلك الواسطة بالتحديد التى رفضها حيز مهم من جمهور علماء الرسوم من الفقهاء منذ أزيد من ألف سنة.

ويعزز ماقلته، كلام أبو حيان فى رسالة أخرى من الديوان:

«الحمد لله الذى أولانى منك مالاينال مباشرة إلا بتوفيقه وصلى الله الواحد الحق على العارف المحض».

إن الإيراد المباشر لذكر النبى عليه الصلاة والسلام هو، ولا محالة، إشارة إلى ما اصطلح عليه الصوفية من بعد، حينما ظهرت علومهم مفصلة مدونة، قلت إشارة إلى الشيخ الحقيقى وهو النبى عليه الصلاة والسلام، أى أن مايستمد من علوم وأسرار من شيخ عارف بالله، عندهم، عبر رابطة الشيخ، مرجعه النبى صاحب المدد الأعظم والمخصوص بالحقيقة المحمدية.

ومن جهة أخرى، قال التوحيدى:

«هذا لسان التصوف، والتصوف معناه أكبر من اسمه، وحقيقته أشرف من رسمه».

ما المعطى الأساسى الذى يمكن الوقوف عنده فى هذه العبارة، والذى لم يسطر بعد بدقة بخصوص مدرسة الاصطلاحات الصوفية لأبى حيان.

عاش أبوحيان فى الزمن الأول للتصوف، هذا إذا ما قسمنا تاريخ التصوف إلى ثلاث مراحل؛ الأولى مرحلة الرعيل الأول. والثانية مرحلة القرنين السادس والسابع للهجرة التى اتسمت بظهور الطرق فى مصر ومؤلفات الحاتمى واستتباب الأمر شيئا فشيئا للزوايا من جهة، وانهيار الخلافة ببغداد من جهة ثانية. والمرحلة الثالثة هى انتصار المذهب الصوفى وتربعه فى دار الإسلام، بادية وحاضرة، إلى غاية القرن التاسع عشر الميلادى.

إن قرن أبى حيان، وهو القرن الرابع، من سماته حضور ثلاثة أنواع من السلوك الإحسانى: مدرسة بغداد المعروفة باصطلاح التصوف، ومدرستا الملامة والقبوة بخراسان. وحينما نرى أن أبا حيان يستعمل فى كتبه أغلب الوقت اصطلاح التصوف، نستنتج أن أبا حيان انسجمت اصطلاحاته مع مدرسة بغداد، هذا إذن ماينبه المهتم إلى المعطى التالى: لم تستعمل لفظة تصوف للدلالة فى آن على مجموع تصوف ـ فتوة ـ ملامة إلا بظهور مؤلفات أبى عبد الرحمن السلمى ـ معاصر التوحيدى ـ وعليه، فإن كتبه تكتسى أهمية بالغة فى تاريخ التدوين الصوفى، فبين سنى قلمه انصهرت للمرة الأولى هذه التسميات الثلاث فصارت تسمية واحدة.

ولى تعليق أخير حول نسبة أبى حيان إلى التصوف.

عندما يكتب أبوحيان مثلا أن الصوفية «ملوك الدنيا وسادة الآخرة»، ويقول فى محل آخر متوجها إلى الشيخ من شيوخ القوم: «يالسان الوقت وواحد هذا الورى، وعين الزمان»، هل هى أسماء وأوصاف استعملت مجازا ومبالغة، من طرف شخص يلهج مسرفا لفرط محبته فى أحبابه، أم يجب قلبها تمشيا مع إشارات أبى حيان؟

وأغرب من هذا أن معظم أخبار المؤرخين فى ذلك الزمن الأول المتعلقة بالصوفية، تنعتهم بالغرباء، وأصحاب

المرقعات، بل حتى فى كتاب (الإمتاع) قد ورد خبر صوفى يقول: «وكنا جماعة غرباء نأوى إلى دويرة الصوفية لانبرحها»، وبالفعل كان التصوف يمد جذوره بعيدا فى أوساط البسطاء. أستنتج من اعتبار هذه المعطيات المتضاربة أن أبا حيان تفطن إلى أولوية شأن التصوف وأهمية ماكان عليه الصوفية، وكشف لنا النقاب على فائدة التصوف وعمقه فيما يخص شخصه هو، كما أخبرنا كذلك على مراتب علومهم وماينتج عنها من وظائف وجودية أو كونية، فالملك الحقيقى عندهم هو من اختصاصهم، وما أمراء الأرض إلا نواب «لسان الوقت وواحد الزمان» سواء أكان لهؤلاء وعى أم لا. ومن أخبار ملوك الدنيا الحقيقيين عند القوم، أن الخليفة العباسى المتوكل كان قطب زمانه وجمع مابين الخلافة الظاهرة والتقطب، كما نقرأ كذلك فى (الفتوحات المكية) أن أحمد بن هارون الرشيد كان واحد الوقت فى عصره.

تعليق

حول القبض وهو الحال الغالبة على أبى حيان:

بعدما تعرضت نسبة أبى حيان من التصوف، لابد من التطرق إلى مسألة يحار عندها قارئ ديوان (الإشارات). وبعد كل ماقلته، يوشك أن يسلم أن أبا حيان له القدم المكين بين أهل التصوف، لكن سرعان مانتمالك ونتحفظ. لأن من السمات الغريبة لهذا الكتاب هو حال أبى حيان «الدائرة بين طمأنينة ووسواس». فهل نعد هذا من باب مراقبة السالك لأحواله فقط؟ اتقاءً للمكر والاستدراج الإلهيين؟ أين، إذن، مبلغ أبى حيان بين المتصوفة؟ هل كانت له منازلهم؟ هل كان له رسوخهم فى علومهم؟ أقول هذا ولاأقصد أبدا أن أبت فى مسألة هل فتح لأبى حيان أم لا؛ إذ لابغية لدى فى الإقرار هل بلغ أبوحيان رحمه الله «تلك الوصلة التى لاهجر بعدها»، بل كل مافى وسعى هو طرح المسألة فقط.

المهم، يظهر أبو حيان فى حال قبض روحى تكاد تكون مستمرة. وفى شتات وجدانى حتى أخبر عن نفسه أنه عاد «شبحا تحكم فيه البلى، إرادته مشوبة وحاله مختلفة ومعرفته مدخولة».

ونقرأ هذه الشهادة من صميم غصته فى قصته حينما تحقق من حقيقة حال لا تورث إلا حسرة وعطشاً قديماً.

يقول أبو حيان فى الرسالة رقم ٣٨:

> «آه، ماذا ينفعنى شوقى إليهم (للصوفية) إذا لم أكن منهم، وماذا يجدى على نزاعى نحوهم إذا لم أعرف بينهم، وماذا حاصلى من ذكرهم إن كنت مجهولا عندهم، وماذا يغنى عنى انتسابى إليهم إذا كنت منفيا عندهم».

وكأن أبا حيان لم يراكم نتائج المقامات والأحوال، أعنى العلوم الروحية المكتسبة من جراء النزول بها والتحقق منها.

انبساط طرفة عين يثاقفه انقباض كاسح، لاسبيل إلى المعارج وادخار العلوم الروحية، مجاهداته لرد زهرة الدنيا ومساومتها فى كل وقت وحين. وكأن خشية الاستدراج الإلهى علقت بكل ورقة كتبها التوحيدى، وكأننا لسنا هنا بصدد التمكن من علوم أحواله ومقاماته. هاهو التوحيدى بعيد فى قربه من ترقى السالك الذى يورث العلم بالزيادة، هاهو عالمنا فى مد وجزر روحيين، فمتى قلنا أبوحيان فى أعلى عليين بعلومه إلا وتهوى به فقرة تالية من الرسالة نفسها، إلى قبض الدرك الأسفل مما قد نصطلح عليه بالسلبى.

تعليق أخير:

معطيات حول إيصال أبى حيان بالحلاج:

وهو إيصال معروف مشهور مداره حول كتاب أبى حيان المفقود حاليا، «كتاب الحج العقلى إذا ضاق الفقهاء عن الحج الشرعى»، زيادة على بيت شعرى انفلت من أبى حيان فى كتاب (الصداقة والصديق)، أتعرض له من بعد.

وأخص بالذكر أولا تلك العلائق الإشارية التى وردت فى نص الديوان.

لقد تطرقت فى بداية هذه السطور إلى مصطلح القصة وتناول مطلبى منه وجه مفهوم «حكم الاسم» فيه. أما الآن،

فأسعى فى المقاربة بين وروده فى الديوان وفى كلام الحلاج فى كتاب (الطواسين)، حينما استعمل هذا الولى لفظة «القصة» فى طس السراج، ولربما على هدى نوره تظهر العلاقة، ويتضح أكثر جانب جوهرى من الديوان، يقول الحلاج:

«ماكان فى الآفاق ووراء الآفاق ودون الآفاق، أظرف وأشرف وأعرف، وأرأف وأخوف وأعطف من صاحب هذه القصة وهو سيد أهل البشرية، الذى اسمه أحمد ونعته أوحد وأمره أوكد، وذاته أجود..» إلى آخره.

تمدنا، إذن، هذه المقاربة باستنارة جديدة حول محورين:

أولا: استعمل أبو حيان اصطلاح «قصة» بالمفهوم الصوفى نفسه الذى استعمله الحلاج.

ثانيا: ينفتح أمام أعيننا طريق أقوم إلى تحديد مصطلح «القصة» أكثر فأكثر عند أبى حيان، ومتى قال «باللحاق بالسابقين من أهل القصة» نجد على رأسهم النبى عليه الصلاة والسلام، كما اتضح من كلام الحلاج، فهو صاحب القصة الأولى.

هكذا تجلت بقوة مركزية الأسوة الحسنة فى كلام الرجلين على السواء: أبو حيان والحلاج، وهذه سمة أخرى نصلها بما قلته حول مفهوم «الشيخ الحقيقى».

وأما من جهة وجود نفحة بلاغية حلاجية فى كلام التوحيدى، فبالفعل نقف هنا وهناك على بعض الأساليب نفسها فى الصياغة، وأقصد بالتحديد تلك الكيفية التى ينتهجها أبوحيان عند إلقائه كلاما مجملا لكى يعود فى وقت لاحق لتفصيله وتبيين مبهمه.

ولهذا الإيصال بالحلاج وجه آخر: ذكر أبوحيان سيدنا عيسى عليه السلام فى الرسالة رقم ٢٥، وهى المرة الوحيدة فى تقديرى داخل هذا الكتاب، فجاءت فريدة من نوعها بحيث لم يستشهد بنص قرآنى أو آخر مستخرج من الحديث، بل تخير، كلامه من «إنجيل لوقا»؛ حيث قال السيد المسيح متوجها إلى الحواريين: «إنكم لن تدركوا ملكوت السماوات إلا بعد أن تتركوا نساءكم أيامى وأولادكم يتامى»، واسترسل التوحيدى فى كلامه قائلا:

«وهذا رمز وراءه رمز، وإشارة فوقها إشارة ... لكن التقى ملجم، ولابد من بعض السكوت، كما أنه لابد من بعض القول. ومن قال كل ماعنده فقد باء بغضب من الله».

هذه الفقرة قد تشغلنا لوقت طويل، لكن أقتصر على الأهم، فحتى الآن قلت جرى كلام التوحيدى على الإشارة، فلما أفرد ذكر سيدنا عيسى عليه السلام بهذه الصفة الاستثنائية فى الكتاب، أغمض أبوحيان كلامه بإشارة فى الإشارة. ومن جهة أخرى، من الذى قال كل ماعنده «وباء بغضب الله»، أهى إشارة إلى العيسوى وصاحبه؟ أهى إشارة إلى ماوقع له، حينما نطق بكل ماعنده، فتكفل به سيف الشريعة كما قال سيدى عيسى الدينى، بل قال كذلك فى باب الأسرار من (الفتوحات المكية): «الحلاج ليس من أهل الاحتجاج» (يعنى عند أكابر القوم). وفى كتاب (كشف الغايات فى شرح كتاب التجليات): قال صاحبه المجهول، إن الحلاج لم يرتق إلى مقام الفرق الثانى؛ أى الرجوع نحو الخلق بعد الوصول والقربة.

ههنا، إذن معطى آخر يقرب التوحيدى من مشرب الولاية على قدم الحلاج. وأشير كذلك موجزا إلى فقرة أخرى وردت فى الديوان على هذه الشاكلة.

يقول أبوحيان:

«لولا لزومى حدى فى العبودية، وتلطفى فى تصفح الربوبية.. لتمطيت على جوانب أسرار، ليس لأحد من البشر عنها خبر ولا أثر. لكن ما أصنع والرقيب يقظان يحصى أنفاسى، والعدو متكئ فى ناحية يهيئ أمراسى ويزلزل أركانى... خذ حديثه جملة فتفصيله باهظ، وافتح بالعنوان فمفضوضه موحش..».

أتوقف عند لفظة «بنيان» فقط. فيتبادر للذهن وجود المفهوم نفسه فى كلام الشيخ الأكبر فى تجلى العلة من كتاب التجليات المخصوص بالحلاج (أعنى تجلى العلة)، يقول سيدى محيى الدين:

«رأيت الحلاج فى هذا التجلى» وبعدما سأله فى شأن العلة، وعلة العلل، وهذا كلام لا يهمنا فى هذا المقام، يسترسل فى كلامه:

«قلت له: لم تركت بيتك يخرب؟ فتبسم (أعنى الحلاج): لما استطالت عليه الأكوان حين أخليته، فأفنيت ثم أفنيت، ثم أفنيت، فأخلفت هارون فى قومى فاستضعفوه لغيبتى فاجمعوا على تخريبه.. فقلت له (والشيخ ابن عربى هو الذى يتكلم) عندى ماتكون به مدحوض الحجة».

هذا كلام نجيب عال، نحصل منه فقط مايهم سياق الكلام بشأن اصطلاح البنيان أو الدار؛ فالحلاج تركهم يخربون داره، أما أبو حيان، وزمنه ليس ببعيد من زمن الحلاج، فلربما لهذا أثر كاتب ديوان (الإشارات) أن يحث مخاطبه بقوله:

«فما بعد هذا الآن إلا أن تسد سمعك عن هذا الكنه اللطيف تحرياً للسلامة، وأزم لسانى عن هذا الخبر خوفاً من لاذع الملامة».

وأخيرا، تعرض إلى ذلك البيت الشعرى للحلاج المشار إليه الذى انفلت من أبى حيان فى كتاب (الصداقة والصديق)، رغم تحريه البليغ والعدول عن الإشارة إلى الحلاج.

روحه روحى وروحى روحه

إن يشا شئت وإن شئت يشا

ومن أغرب الاتفاق وجدت نفسى أحفظه لسبب بسيط، لأنه شعر شائع التداول عند ولاع طرب الآلة والصنعات الأندلسية.

فأبوحيان تكتم ولم يعرف بهذا البيت الحلاجى فى كتاب (الصداقة والصديق)، أما واضعو الصنعات الأندلسية فى الأندلس والمغرب، فقد ورثناه عنهم وأنشده أهل السماع منذ قرون، ومطلع التوشيح معروف محفوظ، كما قلت:

لى حبيب حبه حشو الحشا.

وهذا قليل من كثير، فيما يخص الحلاجية ونسب أهلها بالمغرب، وهذا الباب لا يزال مطموسا مجهولا شأنه فى الجناح المهجور الذى أشرت إليه فى مستهل كلامى.

هل كان التوحيدى صوفياً أو فيلسوفاً؟

يوسف زيدان*

تمهيد :

فى التراث العربى/ الإسلامى، كما فى واقعنا المعاصر، شخصيات «مشكلة» يحار فيها الباحثون اليوم، مثلما حار فيها بالأمس القدماء.. فمن هؤلاء: ابن سبأ، خالد بن يزيد، الحلاج، ابن الراوندى، نصير الدين الطوسى، العفيف التلمسانى، أبو بكر الرازى، الششترى؛ وغيرهم ـ وهم كما ترى ـ من كل عصر، وفى كل فن.

بيد أن التوحيدى واحدٌ من أكثر الشخصيات التراثية إشكالاً ومجلبةً للحيرة.. صحيح أن بإمكاننا أخذ الأمور على علاتها، مكتفين بالاتكاء على أحكام سابقة تقررت، وتكررت، عن هذا الرجل/ المشكل، ومستندين إلى شهادات قدمها عنه مترجم قديم أو مؤلف معاصر؛ وهنا سيختفى الإشكال ويصير التوحيدى: فرد الزمان وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة وشيخ الصوفية والمبدع والوجودى و... إلخ!

أما إذا نظرنا إلى التوحيدى نظرة فاحص مدقق، ودرسناه على ما يوجبه الدرس الصحيح القائم على الفهم والنقد والإحاطة؛ فإن إشكالات الرجل تترى وتتراكب، حتى يصح القول: لايمكن الكلام عن التوحيدى من جانب واحد، ولايمكن النظر إلى الرجل من الجوانب كافة؛ إلا بالخوض فى إشكالاته.

وهذه الورقة البحثية تنقسم إلى ثلاثة أقسام، يستعرض الأول منها تلك الإشكالات المتعلقة بالتوحيدى ـ أو التى تعلّق هو بها ـ كالإشكال التاريخى الخاص بمولده ووفاته، وإشكال إحراقه كتبه؛ وغير ذلك من الأمور التى يطرحها درس التوحيدى وفحص سيرته وأخباره ومؤلفاته.. وهذا القسم من البحث بمثابة «المدخل» إلى القسمين الباقيين، إذ كل قسم منهما يتعرّض ـ بتفصيل أكثر ـ إلى مشكلة. يتناول القسم الثانى من هذا البحث، مشكلة انتساب التوحيدى إلى التصوف، وهل كان التوحيدى صوفيًا حقًا، وشيخًا من

* قسم الفلسفة بآداب دمنهور، جامعة الإسكندرية.

مشايخ الطريق ذا مريدين وأتباع ـ كما زعموا ـ أم هو محض «متصوف» ؟ وشتان بين الصوفى والمتصوف.. أم تراه أبعد ما يكون عن التصوف والصوفية؟ وهكذا يعالج هذا القسم من البحث جانباً من أهم جوانب التوحيدى، ويعيد النظر فيما استقر وتناقلته الأقلام.

والقسم الثالث الأخير يبحث فى علاقة التوحيدى بالفلسفة، وهل كان الرجل فيلسوفًا أم محض متفلسف أم هو مؤرخ للفلسفة. وما الذى دعاه إلى خوض غمار الفلسفة ـ أو الجمع بين أشتات منها ـ وما هى فى النهاية «فلسفة» التوحيدى النظرية والعملية؟

على هذا النحو السابق، نسعى إلى الإجابة عن التساؤل/ الإشكال الذى جعلناه عنوانًا للبحث: هل كان التوحيدى صوفيًا أم فيلسوفًا؟

أولا: إشكالات التوحيدى

على الرغم من زعم البعض أن التوحيدى «لم ينل ما يستحقه من عناية»، وهى عبارة يحلو للكثيرين ترديدها.. فإن الرجل ـ فيما أرى ـ قد نال الكثير من عناية القدماء والمحدثين؛ فقد وردت ترجماته فى: (معجم الأدباء) لياقوت الحموى ١٥/٥: ٥٢ ـ (وفيات الأعيان) لابن خلّكان ١١٢/٥ ـ (شَدُّ الإزار) للشيرازى ص ٥٣ ـ (طبقات الشافعية) للسبكى ٢٨٦/٥ ـ (طبقات الشافعية) للإسنوى ٣٠١/١ ـ (سير أعلام النبلاء) للذهبى ١١٩/١٧ ـ (ميزان الاعتدال) للذهبى ٥١٨/٤ ـ (الوافى بالوفيات) للصفدى ١٦٨/١٢ ـ (تهذيب الأسماء واللغات) للنووى ٢٢٣/٢ ـ (لسان الميزان) لابن حجر ٣٨/٧ ـ (بغية الوعاة) للسيوطى ١٩٠/٢ ـ (روضات الجنات) للخوانسارى.. إلخ.

وفى المراجع الحديثة : (أبو حيان التوحيدى) لإبراهيم الكيلانى ـ (أبو حيان التوحيدى) لعبد الرازق محيى الدين (أبو حيان التوحيدى) لزكريا إبراهيم ـ (أمراء البيان) لمحمد كرد على ـ (كنوز الأجداد) لمحمد كرد على ـ (أبو حيان التوحيدى) لأحمد الحوفى ـ (أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات) لعبد الأمير الأعسم.. إلخ.

وعن كتبه، تحدّث : حاجى خليفة، فى مواضع عدة من (كشف الظنون) ـ البغدادى، فى مواضع عدة من (إيضاح المكنون) ـ بروكلمان فى (تاريخ الأدب العربى). وقد نشرت مخطوطات التوحيدى كلها، ولا أظن أن هناك عملاً مهماً من أعماله لايزال مخطوطاً لم ينشر؛ وكان «آخر» حصر لمؤلفات التوحيدى المطبوعة، هو ذلك الذى قدّمه محمد عيسى صالحية فى كتابه (معجم التراث العربى المطبوع)، وسوف نرى أن الكثير من هذه المؤلفات تعددت طبعاته وتحقيقاته، على النحو التالى :

* «أخلاق الوزيرين» تحقيق محمد بن تاويت الطنجى، المطبعة الهاشمية، دمشق ١٩٦٥، وبتحقيق إبراهيم الكيلانى، «مثالب الوزيرين» دار الفكر بدمشق ١٩٦١ (طبعتان محققتان).

* «الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية»؛ تحقيق عبدالرحمن بدوى القاهرة ١٩٥٠، الكويت ١٩٨١؛ وبتحقيق وداد القاضى، دار الثقافة ببيروت ١٩٧٣ (تحقيقان وثلاث طبعات).

* «الإمتاع والمؤانسة» تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة ١٩٣٩، ١٩٤٢، ١٩٤٤، وطبعة ثانية ١٩٥٣، المكتبة العصرية ببيروت ١٩٥٧، دار مكتبة الحياة، بيروت (تحقيق وأربع طبعات).

* «البصائر والذخائر»؛ بعناية أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة ١٩٥٣، وبتحقيق عبدالرازق محيى الدين، مطبعة النجاح ببغداد ١٩٥٤، وبتحقيق إبراهيم الكيلانى، مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء بدمشق ١٩٦٤، وبتحقيق وداد القاضى، الدار العربية بتونس ١٩٧٨ (أربع طبعات محققة).

* «الرسائل»؛ تسع رسائل بتحقيق إبراهيم الكيلانى، دار طلاس بدمشق ١٩٨٥، تشتمل هذه النشرة المحققة على رسائل: السقيفة ـ علم الكتابة ـ الحياة ـ العلوم، وخمس أخرى كتبها التوحيدى لمعاصريه.

* «الرسالة البغدادية»؛ نشرة هايلدبرج ١٩٠٢، وبتحقيق عبود الشالجى، دار الكتب ببيروت ١٩٨٠ (طبعتان محققتان).

* «رسالة الحياة»؛ بتحقيق إبراهيم الكيلانى، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥١، وبتحقيق كلود أوديير، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ـ أيضاً ـ ١٩٦٥ (ثلاث طبعات محققة).

* «رسالة السقيفة» نشرة حسن السندوبى مقدمة تحقيقه لـ «المقابسات» وبتحقيق إبراهيم الكيلانى، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥١ (ثلاث طبعات محققة).

* «رسالة فى العلوم»؛ نشرة أحمد فارس الشدياق، مطبعة الجوائب، القسطنطينية ١٨٨٣، المطبعة الشرقية، القاهرة ١٩٠٥، وبتحقيق مارك بيرجه، دمشق ١٩٦٤، وبتحقيق على متولى، مكتبة الآداب بالقاهرة، المطبعة النموذجية ١٩٧٢ (ثلاثة تحقيقات وست طبعات).

* «الصداقة والصديق»؛ نشرة أحمد فارس الشدياق، مطبعة الجوائب ١٨٨٣، المطبعة الشرقية ١٩٠٥، وبتحقيق إبراهيم الكيلانى، دار الفكر بدمشق ١٩٦٤، وبتحقيق على متولى صلاح، مكتبة الآداب والمطبعة النموذجية ١٩٧٠، ١٩٧٢ (ثلاثة تحقيقات وخمس طبعات).

* «المقابسات»؛ نشرة ميزرا حسين الشيرازى، الهند ١٨٩٨، ونشرة حسن السندوبى، المطبعة التجارية الكبرى بالقاهرة ١٩٢٩، وبتحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد ببغداد ١٩٧٠، وحققها دانيال واتريكان فى رسالته بالسربون ـ غير مطبوعة ـ سنة ١٩٧٤ (أربعة تحقيقات وثلاث طبعات).

* مناظرة بين متى بن يونس والسيرافى؛ نشرة مرجليوث، الجمعية الملكية الآسيوية بلندن ١٩٠٥، نشرة حسن السندوبى، المكتبة التجارية الكبرى ـ فى مقدمة «المقابسات» ١٩٢٩ (طبعتان)

* «الهوامل والشوامل»؛ تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة الناشر بالقاهرة ١٩٥١ [١].

.. أما المقالات والدراسات وبحوث المؤتمرات، عن التوحيدى، فلا تكاد تقع تحت الحصر [٢]. ومع كل هذا «الاهتمام» بالتوحيدى وآثاره وأفكاره، فلا تزال الأحكام متضاربة حوله؛ وصفه ياقوت بأنه «صوفى السمت والهيئة، وكان يتألَّه والناس على ثقة من دينه. وكان متفنناً فى جميع العلوم.. فهو شيخ فى الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الصوفية ومحقق الكلام ومتكلم المحققين. فرد الدنيا الذى لانظير له ذكاءً وفطنة وفصاحة ومكنة، كثير التحصيل للعلوم»[٣]. وفى المقابل، بدأ الذهبى ترجمته التوحيدى بقوله:

«الضال الملحد، أبو حيان.. كان كذاباً قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان، تعرض لأمور جسام من القدح فى الشريعة والقول بالتعطيل.. ولم يؤثر عنه إلا مثلبة أو مخزية.. وهو الذى نسب نفسه إلى التوحيد.. كان يقول: أناس مضوا تحت التوهم وظنوا الحق معهم وكان الحق وراءهم! قلت: أنت حامل لوائهم»[٤].

وإذا كان من الطبيعى أن تتضارب الآراء والأقوال حول شخصية مثل التوحيدى، فإنه من غير الطبيعى ـ بعد كل هذه الكتب والمقالات ـ أن تحظى شخصية التوحيدى بهذا الكم من الإشكالات!

١ ـ إشكال مولده ووفاته :

لا أحد يعرف متى، وأين، وُلد التوحيدى! فمع كل هذه البحوث والكتابات العربية التى ذكرناها منذ قليل ـــ وهناك أيضاً بحوث استشراقية وترجمات لأعماله ـــ فإن الذين كتبوا عن التوحيدى تأرجحوا فى تحديد سنة مولده، ورجَّحوا أن يكون هذا الميلاد ببغداد، أو شيراز، أو نيسابور، أو واسط[٥] سنة ٣١٠ هجرية، أو ٣١١ هجرية، أو فى حدود ذلك؛ وذلك لأنهم استدلوا على مولده من إشارة وردت فى بعض رسائله.

وحقَّق عبدالأمير الأعسم مولد التوحيدى، وعرض لاختلاف الأقوال فيه، مقرراً: إن التوحيدى مجهول الميلاد ولم يشر هو نفسه إلى ميلاده وظروف مولده، والوثيقة الوحيدة التى تؤرخ لنا حياته هى الرسالة التى بعثها إلى القاضى أبى سهل علىّ بن محمد يخبره فيها بأنه أحرق

كتبه، فهذه الرسالة هى الدليل على أن التوحيدى كان حيًا حتى رمضان سنة ٤٠٠ هجرية (كانت غرة رمضان ٤٠٠هـ، تقابل ١٨ أبريل ـ نيسان ١٠١٠م وآخره يصادف ١٧ مايو ـ آيار ١٠١٠م)، ففى مطاويها يشير إلى أنه فى عَشْر التسعين، فاستدل القدماء والمحدثون على أنه ولد حوالى سنة ٣١٠هـ، بل حسبه عبدالرازق محيى الدين من قبيل الاحتمال أنه ولد بين ٣١٠ و ٣٢٠هـ كأنه لا يستطيع البت فى تأريخ ميلاده، كما سيفعل بتأريخ موته، أما السندوبى، وهو غير دقيق مع أنه يحسم الأمور حسماً قاطعًا، فيؤرخ ميلاده بسنة ٣١٢هـ وكأنه على يقين [٦].

بيد أن رسالة التوحيدى إلى القاضى أبى سهل، ليست هى الوثيقة الوحيدة التى تؤرّخ لميلاده، فثمة إشارة «وثائقية» أخرى، وردت فى (المقابسات)، وهى التى اعتمد عليها إبراهيم الكيلانى، مقرراً: إذا تقصينا جميع ما قيل عن التوحيدى وأحصينا ما تفرق من أخباره، أمكننا القول إنه ولد فى بغداد حوالى سنة ٣١٠هـ، وقد استنتجنا تاريخ وفاته من مصدرين، أولهما كتاب أرسله التوحيدى إلى القاضى أبى سهل سنة ٤٠٠ هـ يقول فيه إنه بلغ عَشْر التسعين، وثانيهما كتاب (المقابسات) الذى ألفه سنة ٣٦٠هـ وكان عمره يومذاك خمسين عاماً بدليل قوله: «وما يرجو المرء بعد الالتفات إلى خمسين حجة وقد ضاع أكثرها وقصر فى باقيها»[٧].

ويظل الشك، من بعد ذلك، قائماً فى تاريخ مولد التوحيدى؛ فكلتا الإشارتين (الوثيقتين) غائمة غير محدّدة، فالأولى «عَشْر التسعين» والثانية «الالتفات إلى خمسين حجة» فلا الأولى دلّت صراحة على تسعين سنة، ولا الثانية صرحت بدلالتها على خمسين سنة، وإنما دارت كل إشارة (وثيقة) منهما حول عدد من السنوات، مما لا يمكن معه القطع فى الاستدلال على تاريخ المولد، وقد أسلفنا أنه لم يستدل ـ بدقة ـ على موضع الميلاد.

أما وفاة التوحيدى فهى أمر أكثر إشكالاً من مولده؛ ففى بعض المراجع: كان حياً قبل ٣٨٠هـ[٨]. بل: «قد تظهر سنة ٣٦٠هـ أيضاً سنة لوفاة أبى حيان[٩]. ولكن: «نعلم يقينًا أنه مات سنة ٤١٤ هجرية»[١٠]. ونقرأ: «إن كل التواريخ التى تشير إلى وفاة التوحيدى قبل سنة ٤٠٠هـ نرفضها هنا ولا نهتم بها، فهى مغلوطة وتدل على جهل قائليها بمؤلفات أبى حيان، وأحسب هنا أنه توفى سنة ٤٠١هـ[١١]. فكيف: «روى أبو إسحاق إبراهيم الشيرازى أنه استمع إلى التوحيدى فى شيراز سنة ٤١٠هـ»[١٢] فهل: «وقف الوزير الصاحب ـ ابن عباد ـ على بعض ما كان يدغله التوحيدى ويخفيه من سوء الاعتقاد، فطلبه ليقتله، فهرب.. ثم طلبه الوزير المهلبى، فاستتر منه ومات فى الاستتار[١٣] أم:

«أننا لا نعلم ماذا كان من أمر التوحيدى بعد إحراقه لكتبه عام ٤٠٠هـ، وليس بين أيدينا من المراجع ما يقطع بنوع الحياة أو أسلوب المعيشة الذى عاشه أبو حيان فى سنواته الأخيرة.. ولابد من أن يكون أبو حيان قد أمضى هذه الفترة الطويلة من الشيخوخة فى التعبد والتنسك والاستغفار، بصحبة بعض إخوانه ومريديه من الصوفيين»[١٤].

وعلى هذا النحو تترى التساؤلات: «فأين قضى التوحيدى مدة أربعة عشر عاماً، بعد سنة ٤٠٠ للهجرة؟ أطوّف فى البلاد متنقلاً من بلد إلى بلد يقف على الأبواب، شأن المُكدين من طائفة الساسانية ـ المتسولين؟ أم كان يعيش منزوياً يخالط الصوفية والغرباء والمجتدين الأدنياء الأرذياء؟ أم جاور بيت الله الحرام؟ أم رجع إلى شيراز؟ تلك نقاط مهمة فى حياة التوحيدى يقف عندها المؤرخ حائراً عاجزاً»[١٥]. وتتوالى الترجيحات:

«إذا كان أبو حيان فى عَشْر التسعين فى رمضان ٤٠٠هـ، وبعد اختراق اليأس لأعماق نفسه، وسقوطه فى بئر مليء بالتشاؤم، مع ما حل به من مرض وعجز وأذى؛ فكيف يتصوّر أنه عاش بعد ذلك أربعة عشر عاماً؟ إن أبا حيان كتب رسالته للقاضى أبى سهل، كما أعتقد، وهو على فراش الموت»[١٦].

وبعد، فلقد أراح أحد الباحثين ـ أعنى زكى مبارك ـ نفسه من بعض الأمر، فكتب: «لا تسألنى متى وُلد التوحيدى، ولا أين وُلد فذلك رجل نشأ فى بيئة خاملة لم

تكن تطمع فى مجد حتى تقيّد تاريخ ميلاده»(١٧). ويمكن لباحث آخر أن يريح نفسه من بقية الأمر، فيكتب: لا تسألنى متى توفى التوحيدى، ولا أين توفى، فذلك رجل انتهى إلى حالة خاملة غامضة، ولم يتمكن المؤرخون من تسجيل يوم وفاته على وجه الدقة.. ويبقى الإشكال قائماً!

٢ ـ إشكال إحراقه كتبه :

هل من اللازم هنا أن نؤكد ذلك الارتباط الوجدانى العميق بين المؤلِّف وكتبه، بل بين المؤلف والكتب عموماً؟ لا أظن هذا الأمر بحاجة إلى تأكيد، فلقد حفل تراثنا العربى/الإسلامى بالعديد من المواقف الدالة على شدة ارتباط العلماء بالكتب؛ فها هو الجاحظ يبيت فى دكاكين الورّاقين حتى تتسنّى له المطالعة فتقع عليه الكتب ذات ليلة فتدفنه ويكاد يلقى حتفه تحتها. وها هو حنين بن إسحاق يجرّده الخليفة المتوكل من كتبه ومتاعه وممتلكاته، فنراه يتألم من فقدانه الكتب بأشد مما تألم لفقدان بيته وماله.. بل ها هو ابن الملقن تحترق خزانة كتبه، فيصاب بالجنون!..

والأمثلة السابقة إنما تدل على تعلق العالم والأديب بكتب غيره، فما بالك بكتبه هو. وهنا يثور الإشكال الخاص بإحراق التوحيدى كتبه، وماذا كان المقصود بهذا الإحراق؟

اشتهرت واقعة إحراق التوحيدى كتبه ـــ بيده ـــ من خلال هذه الرسالة التى نقلها ياقوت الحموى بكاملها، وتناقلها من بعده معظم الذين كتبوا عن التوحيدى. فى هذه الرسالة، يعتذر التوحيدى إلى القاضى أبى سهل علىّ بن محمد الذى كتب إليه «يعذله على صنيعه، ويعرفه قبح ما اعتمد من الفعل وشنيعه»(١٨) فرد التوحيدى معتذراً، مبرراً هذا الفعل القبيح الشنيع. وقد أسَرَتْ هذه الرسالة ألباب الناس، وانفعل الباحثون المحدثون.. فكتبوا: «إن لهذه الرسالة التى كتبها التوحيدى فى أشد ساعاته حرجاً، قيمة كبرى فى فهم نفسيته فى أواخر حياته، والتوحيدى شأنه فى كل ما كتب أن يجيد التعبير عن عواطفه والإفصاح عن نزعات وجدانه بلهجة توجب الرأفة وتدعو إلى الإشفاق»(١٩). إن هذه الفعلة ـ الإحراق ـ لا تصدر عن مغرور، بل عن شعور شخصية نبيلة ترى أن كل كتابة هى حادثة فانية زائلة عابرة، وخير قرطاس تكتب عليه هو الرمل الذى تذروه الرياح، والماء الجارى الدائم التجدد(٢٠)؛ إذ تنكشف للإنسان تفاهة الحياة الدنيا، وبطلان لذاتها وآلامها، فلا يلبث أن يدرك معنى «العبث» بكل حدّته وقسوته وليس من شك عندنا فى أن إدراك أبى حيان لهذا المعنى هو الذى حدا به إلى إحراق كتبه. وإذن، فليحرق التوحيدى كتبه قبل أن يحترق بها، أو فليحرقها حتى لايحرق نفسه، فما كتبه إلا بديل منه، أو ماهى إلا بضعة من نفسه. إذن فلترحل كتب التوحيدى قبل أن يودّع صاحبها الحياة، وليستمتع هو برؤية صفحاتها المتناثرة تلتهمها النيران، وليعلم من لايعلم أن الفكر عابر، والمفكر عابر، وكلاهما مع رياح الموت طائر(٢١) فزيّنت له نفسه أن يقدم للنار أحد عشر من بنيه، وربما كانوا أكثر من ذلك عدداً، ليس فيهم خامل ولا متخلف، وليس من بينهم إلا من ينافس أخوته فى العلا والبهاء(٢٢).

وهكذا، نجح التوحيدى فى تحويل الباحثين إلى شعراء! بيد أننا هنا سوف نحذر الوقوع فى هذا الشرك، فننظر إلى الإحراق ـ والرسالة ـ نظرة موضوعية لا تنأى عن التناول المتأنى للواقعة (الإحراق) والنص (الرسالة).. ولنبدأ بتحليل نص الرسالة على ما أوردها ياقوت فى (معجم الأدباء).

بدأ التوحيدى رسالته بتملق رقيق للقاضى أبى سهل ولوم شفيف:

«حرسك الله أيها الشيخ من سوء ظنى بمودتك وطول جفائك، وأعاذنى من مكافأتك على ذلك، وأجارنا جميعاً مما يسوّد عهد إن رعيناه كنا مستأنسين به، وإن أهملناه كنا مستوحشين من أجله، وأدام الله نعمته عندك، وجعلنى على الحالات كلها فداك».

فالتوحيدى هنا يترفق فى الخطاب، ويحن إلى عهد الوصال مع القاضى أبى سهل الذى قطعه الأخير بطول جفائه. وقد كان التوحيدى مشتاقاً إلى عتاب القاضى، منتظراً السؤال عن إحراق الكتب؛ يقول:

«وافانى كتابك غير محتسب ولامتوقّع، على ظمأ برّح بى إليه، وشكرت الله على النعمة به علىّ وسألته المزيد من أمثاله».

والتوحيدى يصف كتبه التى أحرقها بأنها «النفيسة». ومع ذلك، فإن نفاستها تلك لم تقيها من إقدامه على إحراقها بالنار وغسلها بالماء. وبعد أن يعدد التوحيدى أسباب إقدامه على ذلك (سوف نعود إليها فيما بعد) يعاود لوم القاضى:

«ما أردت أن أجيبك عن كتابك لطول جفائك، وشدة التوائك عمن يزل على رأيك مجتهداً، وفى محبتك على قربك ونأيك.. ولكنى حرست منك ما أضعته منى، ووفيت لك بما لم تف لى به.. وما حدانى على مكاتبتك إلا ما أتمثله من تشوُّقك إلى وتحرُّقك علىّ».

وهو يرجوه معاودة الوصال بينهما، كأنه يستدرك على الرسالة بعدما ختمها بالسلام، فعاد يقول للقاضى:

«إن سرك، جعلنى الله فداك، أن تواصلنى بخبرك، وتعرفنى مقر خطابى هذا من نفسك فافعل، فإنى لا أدع جوابك إلى أن يقضى الله تلاقياً يسرُّ النفس ويذكِّر حديثنا بالأمس..».

والسؤال هنا: كيف يُقدم التوحيدى على فعلته هذه ـ مُخلصاً ـ وهو لايزال على شوق لأبناء الزمان، داعياً صاحبه القديم إلى معاودة الوصال، مستعداً للكتابة إليه، مرة أخرى، مؤكداً أنه لن يتأخر فى الجواب: إلى أن يقضى الله تلاقياً (يسرُّ) النفس ويذكرهما بحديث الأمس؟

والسؤال الآخر: إذا كانت رسالة التوحيدى إلى القاضى أبى سهل مؤرخة بشهر رمضان سنة ٤٠٠ هجرية (٢٣)، فمتى أحرق التوحيدى كتبه أصلاً حتى يبلغ ذلك القاضى، فيرسل رسالة العتاب والعذل للتوحيدى، فيرد عليه التوحيدى فى رمضان سنة ٤٠٠ هجرية، فى الوقت الذى نعرف فيه أن التوحيدى قبل أقل من شهرين، أعنى فى رجب سنة ٤٠٠ هجرية، كان يبيِّض رسالته (فى الصداقة والصديق) التى كان قد سامر بها الوزير ابن سعدان (٢٤). فهل كان التوحيدى، فى أقل من شهرين: مؤلفاً يدبج الرسائل فى الصديق والصداقة، أم كارهاً لأهل زمانه حانقاً عليهم، أم طامعاً فى صلاتهم ووصالهم، أم كافراً بكتبه، أم مستخيراً لله فى إحراقها، أم مستبشراً بلقاء مع القاضى أبى سهل؛ لقاءٍ يسرُّ النفس ويذكِّر بحديث الأمس؟

والسؤال الأخير: هل كان التوحيدى قد نقم على الكتب والكتابة حقّاً، أم يموه على الناس بحركة (تراجيدية) تستدر عطفهم وأموالهم؟ وما معنى إحراقه الكتب.. هل يُوهم بالخلاص منها، وهو يعلم أن أصولها موجودة فى خزائن مَنْ كتبها لهم ليسامرهم بها، وأن نسخها الخطية محفوظة لدى الوراقين ليستنسخوها، حتى وصلت إلينا اليوم.. لتسر النفس وتذكِّر بحديث الأمس!

فى ضوء هذه التساؤلات البريئة، يمكن النظر إلى الأسباب التى ساقها أبو حيان التوحيدى ليبرر فعلته البريئة وهى ما يمكن حصره فى الآتى: الاحتجاج بأن «كل شئ هالك إلا وجهه» و«كل من عليها فان»، فلا ثبات لشئ من الدنيا وإن كان شريف الجوهر كريم العنصر ـ الزعم بأنه ما انبرى لذلك ولا اجترأ عليه حتى استخار الله عز وجل فيه، أياماً وليالى، وحتى أوحى إليه فى المنام بما بعث العزم ـ تقرير أن العلم يراد به العمل، وأنه يعوذ بالله من علمٍ عاد كلا وأورث ذلا وصار فى رقبة صاحبه غلا ـ القول بأنه جمع هذه الكتب لطلب المثالة والرياسة والجاه فحُرم ذلك كله، فكرة أن تظل الكتب حجة عليه لا له ـ وأنه فقد الولد والصديق والصاحب والتابع والرئيس، فلم يشأ أن يترك كتبه لقوم يتلاعبون بها ويدنِّسون عرضه إذا نظروا فيها، فقد جاور الناس فما صحَّ له من أحدهم وداد ـ أنه فقد الأمل فى حياة لذيذة والرجاء فى حال جديدة ـ أنه اقتدى ببعض الأئمة الذين تخلصوا من كتبهم بأيديهم ـ أن جامع الكتب كجامع الفضة والذهب والمنهوم بها كالحريص الجشع عليها.. هيهات، الرحيل قريب.

تلك هى الدواعى التى عددها التوحيدى، نقلناها على الترتيب وبتعبيراته نفسها.. وكلها مردودة! فالاحتجاج بالقرآن هنا ليس فى محله، وإلا مزَّق العلماء كتبهم بحجة أنه لادائم غير وجه الله، وأنها لن تبقى على أى حال (كان ابن النفيس يقول: لو لم أعلم أن تصانيفى تبقى بعدى عشرة

آلاف سنة، ما وضعتها) والزعم بأن الله أوحى إليه فى المنام بما فعل، بعد أيام وليال ظل يستخيره فيها؛ زعم مغلوط، لأننا نعرف أنه قبل شهرين كان يشتغل بالتأليف.. وقوله «العلم يراد به العمل» مغالطة أخرى؛ إذ أغلب كتبه مسامرات وحكايات وطرائف جلسات، فلا توصف بالعلم ولا يراد منها العمل أصلاً.. والاقتداء بمن كانوا قبله، فيه نظر، لأنه لم يشتهر عن غير التوحيدى — فى المصادر المعتمدة — أنه أحرق كتبه بيده، إلا فى بعض الأخبار المفردة التى لا يعول عليها.. وفقدانه «الأمل فى حياة لذيذة والرجاء فى حال جديدة» يناقض رغبته فى لقاء مع القاضى أبى سهل «يسر النفس ويذكر بحديث الأمس».. وكذلك زعمه بأنه جاور الناس «فما صح له من أحدهم وداد» يناقض قوله للقاضى أبى سهل «والسلام عليكم بحق الصفاء الذى بينى وبينك، وعلى جميع إخوانك عاماً بحق الوفاء الذى يجب على وعليك».. وأخيراً؛ فالجمع بين جامع الكتب وجامع المال، وكأن كليهما طالب دنيا، جمع واضح البطلان والتمويه.

.. ويبقى الإشكال قائماً!

ولاتزال هناك إشكالات عدة أخرى متعلقة بالتوحيدى، لا يمكن البت فيها بسهولة. فمن ذلك علاقته بذوى النفوذ فى عصره، وإلحافه فى سؤالهم، وتذلله العجيب للوزراء والكبراء؛ بل كما عبر هو عن نفسه :

«ولقد اضطررت إلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق، وإلى مالا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم» .

فهل كان ذلك – كما قرر بعض الباحثين – بسبب ظروف العصر التى حتمت على أهل الفكر والعلم الاحتماء بذوى السلطان والالتجاء لذوى المال؟ وكيف يستقيم هذا التبرير ونحن نعلم أن الكثيرين من العلماء والمفكرين المعاصرين للتوحيدى، كانوا أشد منه فقراً وأرق حالاً، ولم يقفوا مع ذلك على أبواب الكبراء والأغنياء؛ ومنهم «القومسى» صديق التوحيدى؟ فهل يرجع الأمر إلى خسة بنفس التوحيدى وفطرة مجبولة على الاتضاع والتذلل وطلب الدنيا؟ وكيف يستقيم ذلك مع ما نعرفه فيه من بلاغة وإحاطة بثقافة عصره، وهو أمر تلزمه الهمة العالية والصبر فى التحصيل؟

ومن إشكالات التوحيدى ذلك التناقض الشديد فى نعته وأوصافه فى المصادر الأصلية، حتى نتحير فى اختيار جانب من الصفات يرجع على نقيضه؛ فحتى ياقوت الحموى وهو أول من اهتم بالتوحيدى بعد وفاته بعشرات السنين، نراه يورد علينا متناقض الأوصاف! فالتوحيدى عنده:

«سخيف اللسان، عمدة للمتسولين بنى ساسان، قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذم شأنه والثلب دكانه، محدود، محارف، يتشكى صرف زمانه ويبكى فى تصانيفه على حرمانه... يأبى إلا الاشتغال بالقدح والذم وثلب الناس!» .

وهو أيضاً :

«صوفى السمت والهيئة وكان يتأله والناس على ثقة من دينه، متفنناً فى جميع العلوم، فهو شيخ فى الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء.. فرد الدنيا الذى لا نظير له!» .

ولا أعرف كيف يكون التوحيدى «فرد الدنيا» فى عصر كان يعيش فيه أعلام مثل ابن سينا؟ فهل هى تعبيرات مجانية سكبها «ياقوت» على التوحيدى، وكيف تستقيم هذه الأوصاف مع نقيضها عند المؤرخ نفسه. ناهيك عن التناقض الوارد عند مؤرخين عدة قدامى وباحثين محدثين ترجموا للتوحيدى؟

ثانيا: هل كان التوحيدى صوفياً؟

للتصوف تعريفات لا تكاد تقع تحت الحصر، وللصوفية مسالك إلى الله تعددت حتى قيل: الطرق إلى الله على عدد أنفاس البشر! ومع ذلك، فإنه من العسير أن نجد تعريفاً أو مفهوماً للتصوف ينطبق على أبى حيان التوحيدى، ومن الصعب أن نضع سيرته التى نعرفها فى إطار تلك الطرق إلى

الله، التى هى بعدد أنفاس البشر. هذا من حيث الإجمال، وللأمر تفصيل يأتى :

١ ـ هل كان التوحيدى زاهداً؟

حين تعرضنا فى بحث آخر، لطبيعة التصوف وتعريفاته، وجدنا أربعة من هذه التعريفات تكاد تلخص الأمر كله[٢٥]؛ هى قول معروف الكرخى المتوفى ٢٠٠ هجرية[٢٦]: التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما بأيدى الخلائق. وقول أبى بكر الشبلى المتوفى ٣٢٠ هجرية[٢٧]: التصوف هو الجلوس مع الله بلا همّ. وقول أبى بكر الكتانى المتوفى ٣٢٢ هجرية[٢٨]: التصوف خلق، فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء. وقول الإمام عبدالقادر الجيلانى المتوفى ٥٦١ هجرية: الصوفى من جعل ضالته مراد الحق منه، ورفض الدنيا وراءه.. وهو محمول القدرة، كرة المشيئة، مربى القدس، منبع العلوم والحكم، بيت الأمن والفوز، كهف الأولياء والأبدال، عين القلادة، درة التاج، منظر الرب[٢٩].

وتدور هذه التعريفات كلها حول الزهد، باعتباره شرطاً للتصوف، وباباً للعروج من الدنيا إلى الحضرة الإلهية، فيتحلى الصوفى بالخلق والصفاء حتى يصير على ما وصفه به الإمام الجيلانى فى النصف الأخير من تعريفه.. ومن شروط الزهد، الذى هو شرط التصوف، عدم الوقوف بأبواب الحكام والأغنياء، وقد أفاض ملاً على القارى فى بيان هذا الشرط حين كتب رسالته، المخطوطة، بعنوان: «تبعيد العلماء عن تقريب أبواب الأمراء والظلماء»[٣٠].

ولم يكن التوحيدى زاهداً، بل كانت حياته وقوفاً متتالياً على أبواب الوزراء والكبراء. وإذا كان زكريا إبراهيم قد قسم حياة التوحيدى إلى: عهد الطلب ـــ عهد التنقل[٣١]، فإننا نرى كلا العهدين عهد الطلب، ففى الأول طلب التوحيدى المعرفة من الكتب التى ينسخها ومن مجالس العلماء ليتوسل بها إلى أبواب الوزراء والأغنياء طمعاً فى هباتهم، وفى الأخرى طلب هذه الهبات متوسلاً بمعارفه الكثيرة؛ فهو على الحالين طالب. غير أنه حصل فى الأولى المعرفة ولم يرض بما حصله فى الثانية من هبات. نقول «لم يرض» لأن الكثيرين من دارسى التوحيدى وناشرى كتبه، برروا إلحافه فى سؤال الناس بأنه كان شديد الفقر والحاجة. وهو تبرير لا يتفق مع حقائق وردت فى سيرة التوحيدى؛ فقد كانت صلات الوزراء تأتيه، وظل يعيش فى كنفهم حتى بلغ الخامسة والستين من عمره، خدم المهلبى ثم ابن العميد ثم ابنه ثم الصاحب ابن عباد ثم ابن سعدان ـــ وكانت إقامته مع الأخير رغدة، فهو يخاطب الوزير بالكاف والتاء ـــ وبين هذا الوزير وذاك، كان التوحيدى يتردد أيضاً على العديد من القضاة وسراة الناس كالدلجى الذى ألف له (المحاضرات) وحصل منه على راتب سنة كاملة نظير رواية بيتين من الشعر[٣٢]. والعجيب أن المحدثين يبالغون فى تصوير بؤس التوحيدى، حتى إن بحّاثة مثل أحمد أمين يتعلل للتوحيدى؛ فيقول :

«إن أبا حيان يظهر أنه كان مكبوت الغريزة الجنسية وذلك بحكم فقره وتقشفه الجبرى، فلم نسمع مثلاً فى تاريخ حياته أنه تزوج أو رزق أولاداً، ولو كان لتحدث عنهم كثيراً، لأن سره دائماً مكشوف، ثم كان فقره القطيع يحول بينه وبين التسرى كما كان حال الأغنياء فى زمنه»[٣٣].

والعجب هنا من أحمد أمين الذى يقطع بفقر التوحيدى القطيع الذى أعجزه عن التسرى، وهو ما يناقض خبراً رواه التوحيدى بنفسه، فى كتاب نشره أحمد أمين نفسه! يقول التوحيدى فى (الإمتاع): إن العيارين ثاروا سنة ٣٦٣ ببغداد فدخلوا الحى الذى يسكنه، ونهبوا من منزله كل ما وجدوه من ذهب وملابس وأثاث، وقضت جاريته من الخوف[٣٤]. ويقول التوحيدى فى الكتاب نفسه إنه أحصى مع جماعة بالكرخ ـــ وهى مدينة صغيرة ـــ عدد الجوارى فوجدهن ٤٦٠ جارية، ومائة وعشرين حرة، وخمسة وتسعين من الصبيان البدور! يقول: هذا سوى ما كنا لا نظفر به ولا نصل إليه لعزته وحرسه ورقبائه[٣٥]. وكان ذلك الإحصاء سنة ٣٦٠ هجرية! وهكذا كان التوحيدى يحصى الجوارى والمرد فى مدينة صغيرة، وهكذا كان له ببغداد جارية ومنزل به ذهب وأثاث.. فما معنى تقرير أحمد أمين أن التوحيدى

كان «مكبوت الغريزة الجنسية بحكم فقره»! وما معنى الاستدلال بعدم كلامه عن زوجه وأولاده على أنه لم يتزوج ولم ينجب! فالتوحيدى لم يتحدث عن والده وأسرته، فهل نستدل من ذلك على شئ؟

بيد أن ما يعنينا، هنا، هو الكلام عن تصوف التوحيدى. وقد مر أن قاعدة التصوف هى الزهد وترك التعلق بالمتاع الدنيوى، والتخلق بخلق الربانيين. فأين ذلك كله فى سيرة التوحيدى، لقد هدده أبو الوفاء المهندس وتوعده، فكتب له التوحيدى ـ ليسترضيه ـ أشهر كتبه (الإمتاع والمؤانسة) ليبدأه قائلا :

«فإلى الله أفزع من كل ريث وعجل، وإليه أتوكل فى كل سؤال وأمل، وإياه أستعين فى كل قول وعمل»(٣٦).

وتلك بداية طيبة للكتاب، أما النهاية، فسوف ننقلها هنا كاملة، ليس فقط لأنها قطعة فريدة فى أدب التسول، وليس لكونها نصاً فريداً فى التذلل ـ ولا يوجد لها مثيل فى التراث العربى كله ـ وإنما لأنها، علاوة على ذلك، تقطع بانقطاع صلة قائلها بالزهد والتصوف. يقول التوحيدى لأبى الوفاء المهندس، ما نصه :

«أيها الشيخ، سلمك الله بالصنع الجميل، وحقق لك وفيك وبك غاية المأمول، هذا آخر الحديث... وأنا أسأل الله أن يحفظ عنايتك على، كسابق اهتمامك بأمرى.. خلصنى أيها الرجل من التكفف، أنقذنى من لبس الفقر، أطلقنى من قيد الضرر، اشترنى بالإحسان، اعتبدنى بالشكر، استعمل لسانى بفنون المدح، اكفنى مؤونة الغداء والعشاء.. أجبرنى فإننى مكسور، اسقنى فإننى صد، أغثنى فإننى ملهوف، شهرنى فإننى غفل، حلنى فإننى عاطل.. أيها الكريم، ارحم.. أيها السيد، أقصر تأميلى.. أنفق جاهك فإنه بحمد الله عريض، وإذا جدت بالمال فجد أيضاً بالجاه فإنهما أخوان.. دع هذا، ودع لى ألف درهم، فإنى أتخذ رأس مال وأشارك بقال المحلة فى درب الحاجب، ولا أقل من ذا.. وأنا الجار القديم، والعبد الشاكر، والصاحب المخبور، ولكنك مقبل كالمعرض، ومقدم كالمؤخر، وموقد كالمخمد؛ تدنينى إلى حظى بشمالك، وتجذبنى عن نيله بيمينك، وتغذينى بوعد كالعسل، وتعشينى بيأس كالحنظل.. افعل ما ترى، واصنع ما تستحسن، وابلغ ما تهوى، فليس والله منك بد، ولا عنك غنى، والصبر عليك أهون من الصبر عنك، لأن الصبر عنك مقرون باليأس، والصبر عليك ربما يؤدى إلى رفع هذا الوسواس»(٣٧).

هكذا تحدث التوحيدى ..

٢ ـ هل كان للتوحيدى شيخ صوفى؟

إذا كان «الزهد» هو أحد شروط التصوف، فإن «الشيخ» شرط آخر لا يقل أهمية؛ وللصوفية كلام مطول فى ضرورة صحبة المريد لشيخ يأخذ بيده فى زمن البداية؛ فالشيخ هو المرشد الروحى الذى سلك طريق الحق، وعرف المخاوف والمهالك والحدود، فتولى تربية المريدين(٣٨). يقول الصوفية: من كان بلا شيخ فشيخه الشيطان .

وكان ياقوت الحموى ـ وهو أول من اهتم بالتوحيدى ـ قد أغفل ذكر شيوخه فى التصوف، وهو ما استدركه السبكى بعد ذلك، ونص على أن شيخ التوحيدى هو جعفر الخلدى(٣٩).. ومثلما تناقل الكتاب عن ياقوت قوله إن التوحيدى «شيخ الصوفية» تناقلوا عن السبكى أن الخلدى «شيخ التوحيدى».

ومن حيث التاريخ، ليس هناك ما يمنع أن يكون التوحيدى قد تتلمذ فى الطريق الصوفى على جعفر الخلدى، فقد تعاصرا، وكانت وفاة الشيخ سنة ٣٤٨ هجرية ببغداد، حيث كان يعيش التوحيدى. بيد أن قراءة سيرة التوحيدى وآثاره، لاتدل على هذه التلمذة إطلاقاً. فمن عادة الصوفية الإشادة بمشايخهم والاستشهاد بأقوالهم، بل فى التصوف ما يسمى بفناء إرادة المريد فى الشيخ؛ لكن الخلدى غير مذكور عند التوحيدى، بل لم ترد إشارة إليه! وقد نقل التوحيدى كلام الكل من فلاسفة وأدباء وشعراء ومتماجنين وعقلاء

ومجانين، وكتبه مليئة بالأقوال والملح والنوادر ونكات القول، وليس من بين ذلك كله كلمة لجعفر الخلدى.. شيخه، على ما زعموا.

فإذا رجعنا إلى آثار الخلدى، لنرى كيف كانت تلمذة التوحيدى المزعومة على يديه، وجدنا طريقة الخلدى وأقواله وأفعاله تخالف تماماً ماكان التوحيدى يقوله ويفعله. كان الشيخ ـ جعفر الخلدى ـ يقول: «لا تسأل أحداً شيئاً، ولا تأخذ من أحد شيئاً، ولا يكون معك شئ تعطى منه أحداً»(٤٠). وكان يقول: «الفتوة احتقار النفس وتعظيم حرمة المسلمين»(٤١). وقد كان التوحيدى يسأل الناس إلحافاً، ويعتد بنفسه ويعجب ببلاغته أيما إعجاب، ولا يتورع عن الحط من الناس ـ لا عوام المسلمين فحسب، بل مشاهير رجالهم كابن عباد وابن العميد، وهذا كله يناقض طريقة الخلدى، بل طريقة الصوفية عموماً.

وربما قال قائل: إنما هى فترة فى حياة التوحيدى، كان فيها يستجدى ويحط من الناس ويطمع فيما بين أيديهم، ثم أنه تاب وأناب ورجع عما كان فيه، وتصوف! وهذا مردود، لأن النهايات ـ كما يقول الصوفية ـ لا تصح إلا بصحة البدايات. صحيح أن بعض أولياء التصوف كانت لهم فى أول الأمر حياة غير صوفية، ثم تحولوا: كرابعة، وإبراهيم بن أدهم، والغزالى، وجلال الدين الرومى.. لكن ذلك التحول كان وليد «أزمة روحية» أعقبها نوع من الجذب؛ وقد رأينا فى آخر كتابات التوحيدى ــ أعنى رسالته إلى القاضى أبى سهل، سنة ٤٠٠ هجرية ــ أنه كان يعانى «أزمة مادية» ويتشكى الفقر وصروف الزمان، ويحن إلى لقاء يسر النفس ويذكر بحديث الأمس.

٣ ـ كيف نظر التوحيدى إلى أهل التصوف؟.

كان لابد للتوحيدى، وهو المثقف الكبير، أن يقف عند التصوف، أحد أهم السمات الثقافية للعصر. وكان لابد للتوحيدى، وهو المسامر الكبير ومجالس الكبراء والوزراء، أن يتعرض للصوفية؛ وهم من أهم ملامح العصر. وكذلك، كان لابد أن يظهر التصوف فى كتب التوحيدى التى أظهرت جوانب العصر كافة. فكيف نظر التوحيدى إلى أهل الطريق، وكيف أورد أخبارهم، وما الأخبار التى أوردها؟.

إن المدقق فى الفقرات «الصوفية» الواردة فى (الإمتاع) و (الذخائر) و (المقابسات) ـ وهى كتب التوحيدى الشهيرة ـ سيلاحظ أنها جاءت عفو الخاطر. ففى (الإمتاع) يسأله الوزير ابن سعدان أن يذكر جماعة منهم، فيقول التوحيدى: الجنيد بن محمد الصوفى البغدادى العالم، والحارث بن أسد المحاسبى، ورويم، وأبو سعيد الخراز، وعمرو بن عثمان المكى، وأبو يزيد البسطامى، والفتح الموصلى الذى سمع وهو يقول «إلى متى ترددنى فى سكك الموصل، أما آن للحبيب أن يلقى حبيبه» فمات بعد جمعة. فيقول الوزير: هذا عجب، ولقد مر فى هذا الفن ما كان فوق حسبانى، وأكثر مما كان فى ظنى، وكم من شئ «حقير» يطلع منه على أمر كبير(٤٢).

وهكذا يرد وصف الصوفية بالحقارة، ويعجب من إتيانهم الأمر الكبير. وقد كان سبب سؤال الوزير عن الصوفية، أن التوحيدى قص عليه أن جماعة منهم راحوا يتنقلون من شيخ إلى شيخ، وكلما زاروا شيخاً سألهم عن أخبار الناس، فيتركونه إلى غيره ساخطين، حتى قابلهم أبو الحسن العامرى فشرح لهم السر وراء سؤال المشايخ عن أحوال أهل الزمان، فعقب الوزير قائلاً :

> «كنت أرى أن الصوفية لايرجعون إلى ركن من العلم ونصيب من الحكمة، وأنهم يهذون بما لا يعلمون، وأن بناء أمرهم على اللعب واللهو والمجون».

ثم سأل التوحيدى أن يذكر جماعة منهم، ففعل، كما مر بنا. وهنا نلاحظ أن التوحيدى قد صحح صورة الصوفية فى ذهن الوزير، لكننا نلاحظ أيضاً أنه جعل الفيلسوف (العامرى) أستاذاً للصوفية ومرشداً.

ومرة ثانية، يجعل التوحيدى من المنطقى (السجستانى) متفوقاً على الصوفية. ففى (المقابسات): رويت لأبى سليمان كلاماً لبعض الصوفية فلم يفكه ولم يهش عنده، وقال: لو قلت أنا فى هذه الطريقة شيئاً لقلت:

«الحواس مهالك، والأوهام مسالك.. إلخ، قال أبو الخطاب الكاتب: أيها الشيخ، هذا والله أحسن من كل ما سمع منهم، فلو زدتنا منه؟ فقال: الحواس مضلة، والأوهام مزلة.. إلخ، واستزاده مظهر الكاتب البغدادى، فاستعفى وقال: هذا حديث قوم أباعد منا على بعض المشاكهة، وما قلناه كافٍ فيما قصدنا.. ولكل أفــق يدورون عليه، ومركز يطمئنون إليه، وجو يتنفسون فيه، وفنن يقطفون منه»(٤٣).

وفى (الذخائر)، نقل التوحيدى بعض العبارات الصوفية لرابعة ويحيى بن معاذ والجنيد والبسطامى والرقاق، وعقب على ذلك بقوله: ما أحوجنا إلى عالمٍ منطيق يكشف لنا كلام هذه الطائفة(٤٤).

من هذه الشواهد الواردة فى كتب التوحيدى، يظهر أن الرجل نظر إلى الصوفية لا نظرة واحد منهم، بل باعتبارهم طائفة من أهل زمانه، فهم بالنسبة إليه «الآخرون» أو «هذه الطائفة»، ولقد أورد أخبارهم فى معرض المسامرة وتصوير ثقافة العصر، لا من حيث كونه أحدهم. وقد اختار من أخبارهم ما يناسب المسامرة والسياق، اختار لطائف ما يروى عنهم وبعض بدائع أقوالهم ـ مما كان مشهوراً بالفعل آنذاك ـ ولم يصف أحدهم بأنه شيخه، كما وصف علماء اللغة والمنطق، ولم يذكر شيخاً مرموقاً عاصره أو أفاد منه بصحبة أو قول. هذا ما نراه فى كتابات أبى حيان التوحيدى المقطوع بصحة نسبتها إليه. أما (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية) فتلك قصة أخرى.

٤ ـ هل كتب التوحيدى «الإشارات» ؟

قد يبدو من الغريب أن نشك فى نسبة كتاب (الإشارات الإلهية) إلى التوحيدى. فقد ذكر الكتاب ياقوت الحموى وهو يترجم لأبى حيان، ونشره عبدالرحمن بدوى، اعتماداً على نسخة خطية كتبت ٤٧١هجرية، ثم أعادت وداد القاضى نشره وتحقيقه، وبات الأمر فى المصادر والمراجع كافة، كأنه اليقين.

ويبدو أن ما أسلفناه من إثبات أن التوحيدى لم يكن صوفياً، فلا هو زاهد، ولا هو مريد لشيخ، ولا هو منتمٍ لأهل الطريق.. يجعلنا نتشكك فى نسبة (الإشارات) إليه، خاصة أن لهذا الشك ما يبرره؛ فمن ذلك :

يخالف (الإشارات) بقية أعمال التوحيدى المعروفة فى بنيته العامة، فقد عودنا التوحيدى الإبهار والإكثار وتقطع الأخبار والجمع بين الشتات من كل فن. و (الإشارات) غير ذلك، فهى نفس طويل، هادئ، لايحيل إلى خبر، ولا يعول على منقول، ولا يستشهد بعبارة علم، ولايتكئ على ما خطه قلم. فالكتاب رسائل متتالية، ومواعظ متوالية، تصدر عن شيخ أفنى عمره فى معالجة أمر الباطن، وصار يتكلم على البواطن، ألفاظه منسابة رقراقة، لا يشتمل ـ كما فى كتب التوحيدى ـــ على بذاءة أو حماقة. والكتاب شبيه بأعمال صوفية من نوع (جلاء الخاطر فى الظاهر والباطن) للجيلانى، و (السبعيات فى مواعظ البريات) للهمذانى، وكلاهما مخطوط(٤٥)، ولا شبه بينه وبين كتب التوحيدى ورسائله الأخرى.

و (الإشارات) كتبه مؤلفه بعد أن بلغ السبعين(٤٦)، فإن كان التوحيدى فقد كتبه فى حدود سنة ٣٨٠هجرية، وهو مالا يتفق.. ففى سنة ٤٠٠هجرية كان التوحيدى يكتب (الصداقة والصديق) ويحرق كتبه، ويرد على القاضى أبى سهل متمنياً لقاء يسر النفس ويذكر بحديث الأمس.. فكيف يتفق لهذا الصوفى الذى كتب (الإشارات) أن يعود إلى ما سامر به الوزراء ـ فالصديق والصداقة سامر بها التوحيدى ابن سـعدان ـ وكيف يجوز له أن يحرق كتبه لسخطه على الفقر، والفقر باب عظيم عند الصوفية... يقول الجيلانى [قال الله له]: «ياغوث الأعظم، قل لأصحابك وأحبابك: من أراد منكم صحبتى فعليه بالفقر، ثم فقر الفقر، ثم الفقر عن الفقر، فإذا تم فقرهم، فلا ثم إلا أنا»(٤٧).

ولم يكن التوحيدى، باتفاق الدارسين، شاعراً. ومؤلف (الإشارات) شاعر مطبوع، وشعره موزون فى الشكل، ثرى فى المضمون، فى أبياته سمات الشعر الصوفى الخالص. يقول:

كيف يصفو سرور من ليس يدرى
أى وقتٍ يسبيه لحظ العيون

ويقول :

أعلل فيك النفس والنفس صبة
إليك، وما تعللها عنك نافع

ويقول :

تواصلنى وتقطعنى
وتدعو ثم تمتنع
فلا وصل ولاقطع
ولا يأس ولا طمع

ويقول :

ويؤنسنى وعد كوردٍ بقيعةٍ
متى رمته كلفت بيداء بلقعا
وهل ينفع الوعد الصحيح وتحته
عقارب لا يتركن للجنب مضجعا

ويقول :

ياقابس النار من زندٍ تعالجه
اقدح بزندك فى همى وأحزانى
ما النار أسرع إلهاباً لموقدها
فى العود من زفرةٍ فى قلب حران

وهذه الأشعار المتنوعة فى عروضها، المتفننة فى مراميها الذوقية، وردت فى صفحة واحدة فقط من (الإشارات)[٤٨]. وللمؤلف فى بقية صفحات (الإشارات) أشعار أخرى كثيرة. فهل انقلب التوحيدى، فجأة، شاعراً؟

وقد مر علينا أن التوحيدى كان يقف عاجزاً أمام المصطلح الصوفى، وكان يقول: ما أحوجنا إلى عالم منطيق يكشف لنا كلام هذه الطائفة[٤٩]. أما مؤلف (الإشارات) فيقول بين فقرات رموزه وإشاراته العالية، ما نصه :

«يا هذا، إنك إن عرفت هذه اللغة، واستخرجت حالك من هذا الديوان، وحصلت مالك وعليك بهذا الحساب، أوشك أن تكون من المجذوبين إلى حظوظهم، والراسخين فى علمهم، والخالدين فى نعمتهم؛ وإن كنت من هذه الكنايات عمياً، وعن هذه الإشارات أعجمياً، طاحت بك الطوائح وناحت عليك النوائح، ولم توجد فى زمرة الغوادى والروائح.. إلخ»[٥٠].

ويقول ما نصه :

«يا هذا.. فإن كنت منا، وفهمت لغتنا، وتصرفت فى ديواننا، ونطقت بلساننا، وكتبت بأقلامنا؛ فلك مالنا وعليك ما علينا، وإن تكن الأخرى، فاكفنا مؤونتك، فقد وهبنا لك كلك وبعضك، ووفرنا عليك أحمرك وأصفرك؛ وتمتع كيف شئت بأهلك وولدك، وظن ما شئت بمن خالفك وباينك، فلست منا ولسنا منك»[٥١].

يضاف لذلك، هذا القدر الكبير من المصطلحات الصوفية الدقيقة التى انتظمت فى عقد نصوص (الإشارات)، مثل: الفتق والرتق ص٢٣ ـ الوحشة والأنس ص٢٤ ـ بحر بلا ساحل ص٢٦ـ خلع القميص ص٣٧ ـ الجمع والفرق ص٤٧ ـ المريد والمراد ص٤٨ ـ الاستغراق ص٤٨ ـ الورد، الوظيفة ص٢٢٥ ... إلخ، ولم تظهر هذه المصطلحات، وغيرها الكثير، فى شكل نتوءات، ولم يتكلف المؤلف توظيفها فى النص؛ وإنما انسابت بين العبارات لتؤلف هذه النصوص التى يعرف المشتغل باللغة الصوفية، كم هى بديعة الصياغة دافئة الإيقاع.. والصوفية تقول: كل كلام يخرج وعليه رائحة القلب الذى منه خرج.

والتوحيدى حياته معروفة، فمتى كان فى تلك المرتبة التى يتحدث منها مؤلف (الإشارات). لقد أشار المؤلف إلى مرتبة الإنسان الكامل ـ وهى نظرية صوفية متطورة تدور حول

قطب الوجود ونقطة دائرة الولاية ـ فقال : يالسان الوقت، وواحد الورى، وعين الزمان(٥٢).. وهى صفات لا تليق بغير الإنسان الكامل، ثم يحل هذا المؤلف هذا المقام، فيقول :

«بالله، أما ترانى، كيف أتراءى لك عياناً، وكيف أتوارى عنك خبراً، فلا عيانى يخبرك عنى، ولا خبرى يصدقك منى؛ خفيت فى بدوّى لأنى متقلب فى حالى، وبدوت فى خفائى لأنى منقلب إلى أمر عال»(٥٣).

ويقـــــول :

«ياهذا، استعفيتك من الكلام، فاعلم أن فيضى زاخر؛ وإذا حضضتك على السماع، فاعلم أن نحوى نازح، وإذا أنشدتك بيتاً فاعلم أن إشارتى وراءه، وإذا رويت لك حكاية فاعلم أن مغزاى دونها، وإذا أبرزت لك العين فاعلم أن مرادى عرفانك بها.. فانظر كيف تدبيرى لك، وكيف جودى عليك، فلا تشهدنى فيما أقول، ولا تعجب منى فيما تسمع، فإنما ذلك كله قسط من الحق فى حلية القبض، وإيحاش من الخلق فى شكل الإيناس، وبعث لغرائب نسيم الغيب.. فخذ الآن لحالك إن كان لك فى هذه اللغة عبارة، أو هبت فى حجاب صدرك من هذا الحديث إشارة»(٥٤).

وقد مرت علينا فيما سبق، تلك القطعة الفريدة من أدب الاستجداء ـ أعنى خاتمة (الإمتاع والمؤانسة) ـ فكيف يستقيم أن يكون صاحبها، التوحيدى، هو صاحب (الإشارات) الذى يقول :

« ياهذا، هذا لسان التصوف، والتصوف اسم يجمع أنواعاً من الإشارة، وضروباً من العبارة، وجملته التذلل للحق بالتعزز على الخلق»(٥٥).

وقد عاش التوحيدى متنقلاً بين البلاد، ولم تعرف لـه ـ إذا كان شيخا صوفيا ـ طريقة باسمه؛ أما مؤلف (الإشارات) فهو شيخ متصدر لتربية المريدين؛ وما (الإشارات) فى معظمها إلا «مجالس» توجه فيها هذا الشيخ الصوفى إلى مريديه بالخطاب.. يقول : «أيها المسترق للسمع، المتوالى فى هذا الجمع، إذا سمعتنى أدعو الله، فثق بحسن ظنى به، وإذا رأيتنى أدعوك إليه فثق بخالص نصحى لك»(٥٦).. ويقول : «ياهذا قدم إلى حضرى شخصك، وأخر عن فهم مقالتى نقصك، وقرب أذنك، وفرغ بالك»(٥٧).

وكان من عادة التوحيدى أن يشير إلى الوقائع والأخبار المتعلقة به وبمعاصريه، ولا يوجد شئ من هذا فى (الإشارات). ولقد أشار التوحيدى، فى بعض كتبه، إلى كتبه الأخرى، تراه يذكر (مثالب الوزيرين) مرة، ومرة أخرى يتعرض لمسألة فيذكر أن لها سؤالاً فى (الهوامل) وله إجابة فى (الشوامل). لكن (الإشارات) لم يشر فيها مؤلفها إلى مؤلفات أخرى له ـــ أو لغيره ـــ وكذلك لم ترد إشارة إلى (الإشارات) فيما كتبه التوحيدى من كتب و رسائل .

وحين نشر عبدالرحمن بدوى (الإشارات) نسبها إلى التوحيدى، مستنداً إلى أربعة اعتبارات، هى: أن ورقة داخل غلاف مخطوطة الظاهرية ـ بدمشق ـ ورد فيها: «الأول من كتاب الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية من تصنيف أبى حيان».. وأن ياقوت الحموى ذكر أن للتوحيدى كتاباً بهذا العنوان، وأن للكتاب (الإشارات) مختصراً مع شرح قام بهما عبدالقادر بن محمد بن بدر المقدسى المتوفى ٩٣٤، وأصله المخطوط موجود ببرلين، وأنه من الممكن أن تكون هناك اقتباسات وردت من (الإشارات) فى كتب التوحيدى الأخرى(٥٨). وسوف نرد فيما يلى على هذه الاعتبارات كلها:

أولا: إن وجود هذه العبارة فى داخل غلاف مخطوطة الظاهرية ـ وهى المخطوطة الوحيدة التى اعتمد عليها بدوى فى نشر الكتاب ـ أعنى عبارة «الأول من الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية من تصنيف أبى حيان».. لا يثبت شيئا! فأغلفة المخطوطات تتألف من مجموعة أوراق يرى المجلد أنها لا قيمة لها، فيحشو بها جلد الغلاف. وبفرض أن المجلد فعل ذلك بجهل، وأن الورقة بالفعل من المخطوطة نفسها، فإن المؤلف المذكور عليها «أبا حيان» لا يشترط أن يكون «التوحيدى»؛ فلدينا الكثير من الأعلام كانت كنيتهم: أبو حيان. يضاف إلى ذلك ما يعرفه من اشتغل بفهرسة

المخطوطات من أن العديد والعديد من المخطوطات منسوبة إلى غير أصحابها، ومن هنا يأتى دور «التحقيق» لإثبات صحة نسبة الكتاب.

وثانيا: إنه من الغريب أن تكون مخطوطة برلين «مختصر مع شرح» لكتاب (الإشارات)، فنحن نعرف أن فى التراث العربى كتب المختصرات، وهناك كتب الشروح.. ولم نر من قبل«مختصر مع شرح»، فهذا لا يتفق مع ذاك؛ فالكتاب إما مختصر لكتاب كبير، أو شرح عليه وتحشية. و(الإشارات) كتاب لا يمكن اختصاره ـ فهو نفس واحد طويل ـ وإن كان يمكن شرحه لاشتماله على رموز صوفية؛ والشروح العربية أنواع: شرح «قال أقول» الذى يعتمد على نقل الفقرة من الكتاب الأصلى ثم شرحها، دون التفريط فى أية فقرة.. وشرح ممزوج، وفيه يمزج الشارح كلام المؤلف الأصلى بكلماته الشارحة فيضع الأولى بالحبر الأحمر وكلمات الشرح بحبر أسود ـ أو العكس... وشرح الغوامض، وفيه يختار الشارح بعض فقرات المؤلف الأصلى، مما يرى أنها بحاجة إلى شرح، فيشرحها. ولايوجد «مختصر مع شرح» اللهم إلا إذا كان الكتاب الأصلى قد اختصره لاحق على المؤلف، فجاء لاحق على المختصر فشرح مختصره. عموماً فإن بدوى يقول إنه: لم ير مخطوطة برلين أصلاً!

وثالثًا: إن الاقتباسات من (الإشارات) أو فيها، وهى مايسميه بدوى «الدليل غير المباشر» هى أمر لاوجود له. وقد اعترف بدوى فى مقدمة تحقيقه (الإشارات) بأن: «خلاصة البحث هنا، أن الدليل غير المباشر، لايزال يعوزنا فيما اتصل بنا حتى الآن من مصادر»(٥٩) ، مما يعنى أن هذا الدليل غير قائم فى وقت تحقيق (الإشارات). وقد حققها بدوى منذ قرابة نصف قرن، ولم يظهر حتى الآن دليل من هذا النوع.

وأخيراً:

فإن ياقوت الحموى ليس حجة فيما حكاه عن التوحيدى، فقد رأينا أنه جعله «شيخ الصوفية» وليس للرجل أى نصيب فى التصوف، ناهيك أن يكون شيخًا صوفيًا.. وقد انفرد ياقوت بذكر (الإشارات) للتوحيدى، ولم يكن ياقوت مفهرسًا من نوع ابن النديم، والذى من نوع ابن النديم هو حاجى خليفة الذى لم يذكر الكتاب للتوحيدى وإنما لسعد الدين مسعود بن أحمد. وكذلك لم يشر إلى هذا الكتاب مؤرخون ترجموا للتوحيدى، مثل السبكى والسيوطى وابن خلكان.

.. وهَبْ أن (الإشارات) بعد ذلك كله، من تأليف التوحيدى! فهل يثبت ذلك تصوف الرجل؟ إن «الإشارات» كلام. والصوفية، كما قال الغزالى: أرباب أحوال، لا أصحاب أقوال! ولقد كانت أحوال التوحيدى أبعد ما يكون عن التصوف.

وبعد، فإن ماسبق هو محاولة مخلصة لحل إشكال واحد من إشكالات التوحيدى الكثيرة؛ أعنى إشكال علاقته بالتصوف. وإذا كنت قد انتهيت إلى أن الرجل مقطوع الصلة بالتصوف والصوفية، فلا أرى فى ذلك انتقاصًا من شأنه، فهو ـ بلاشك ـ أديب عظيم، ومثقف كبير فى عصره، وشخصية مليئة بالحياة والصخب والمواقف الدرامية، لكنه ـ فقط ـ ليس صوفيًا! بل إننى لا أرى معنى فى إلصاق الرجل بالتصوف، بل الإصرار على هذا الإلصاق. انظرْ إلى عبد الرزاق محيى الدين وهو يقول:

«ولولا فترة من حياة التوحيدى قضاها متسكعًا على أبواب الوزراء، ولولا رغبة خامرته فى زجّ نفسه فى أوساط الخاصة، ثم لولا نزعة منه إلى ثلب الناس والتعقب لهم وإيراد بعض المجون المبتذل فى مؤلفاته؛ لكان الرجل متحليًا بأسمى صفات المتصوفة المتألهين»(٦٠).

وانظر إلى إبراهيم الكيلانى حين يقول:

«والخلاصة أن صوفية التوحيدى واعتزاله وموقفه من الحديث الشريف، هذه الأمور الثلاثة مجتمعة كانت من العوامل التى شجعت خصومه على الشك فى عقيدته ونسبته إلى الكفر والزندقة، وهو لايناله من هذا الوزر إلا بقدر ماينال كل صوفى معتزلى»(٦١).

ولا أعرف كيف يكون الرجل صوفيًا ومعتزليًا فى الوقت نفسه؟ بل لا أعرف، فى التاريخ الإسلامى كله، رجلا جمع بين التصوف والاعتزال!

ثالثا: هل كان التوحيدى فيلسوفا؟

للفلسفة، كالتصوف، تعريفات لاتكاد تقع تحت الحصر. بل يدلى كل فيلسوف بتعريف خاص للفلسفة، يتفق مع موقفه ومذهبه(٦٢). بيد أن المشهور من أمر الفلسفة أنها «محبة الحكمة» كما قرر فيثاغورث، وأنها بحث عن الحقيقة، اعتماداً على المصادر المختلفة للمعرفة ـ عقلية، تجريبية، حدسية ـ وأنها تبحث فى الوجود (الأنطولوجيا) والمعرفة (الإبستمولوجيا) والقيم (الإكسيولوجيا)، وأنها تنشغل بالموضوعات الثلاثة الكبرى المطروحة أمام الوعى الإنسانى: الله، العالم، الإنسان.

وكان ياقوت الحموى ـ أيضًا ـ هو أول من نسب التوحيدى إلى الفلسفة، بل جعله «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة» (٦٣)، وهى العبارة التى وصفها عبد الأمير الأعسم بقوله:

«وتلك عبارة، لعمرى، تصاعد رنينها لسنين متجاوزا القرون منذ ألف عام، وهى تدغدغ أسماع محبى أبى حيان، ولا أستبعد اليوم الذى سيأتى فتنفرد دراسة فى بحث الخيط الرفيع بين شطرى عبارة ياقوت البليغة هذه»(٦٤).

وسار الباحثون فى ركاب عبارة ياقوت، فكتب عبد الرحمن بدوى دراسته التى قدّم بها (الإشارات) بعنوان «أديب وجودى فى القرن الرابع الهجرى»، جاعلاً من التوحيدى «وجوديًا» فى وقت كانت فيه الفلسفة الوجودية تجتاح العالم المعاصر(٦٥)، وكتب زكريا إبراهيم:

«لقد بذل التوحيدى جهداً كبيراً فى الظفر بضرب من الاستقلال الرواقى(٦٦)، لكنه ظل مع ذلك مفتقراً إلى الآخرين، معتمداً على بعض الرؤساء والوزراء، ولاغرابة فى ذلك، فإن الفيلسوف لايمكن أن يكون بمثابة حرية محضة تملك من الاستقلال ماتستطيع معه التغلب على سائر شروط الموقف البشرى.. بيد أن التوحيدى لم يقنع بمعاناة موقفه البشرى، وظروفه الاجتماعية، بل هو قد وقف منها موقفًا إيجابيًا. استجاب لها استجابة فعالة؛ ولاغرو، فإن الفيلسوف لايمكن أن يكون مجرد صدى لعصره، أو مجرد أسير لمجتمعه»(٦٧).

وكتب الأعسم: فإذا كان الجاحظ أستاذ علماء الكلام فى الأدب فى القرن الثالث، فأبو حيان بحق أستاذ الفلاسفة فى الأدب فى القرن الرابع(٦٨).

وقبل الدخول إلى تفاصيل علاقة التوحيدى بالفلسفة، علينا الانتباه إلى أن التوحيدى عاش فى عصر فلاسفة الإسلام الكبار، أمثال: أبو بكر الرازى، المتوفى ٣٢٠ هجرية ـ أبو نصر الفارابى، المتوفى ٣٣٩ هجرية ـ ابن هندو، المتوفى ٤٢٠ هجرية ـ ابن سينا، المتوفى ٤٢٨ هجرية، وغيرهم الكثير. والسؤال الآن:

١ ـ كيف تلقى التوحيدى الفلسفة؟

يتفق الباحثون على أن التوحيدى درس الفلسفة على يد: يحيى بن عدى، أبى سليمان السجستانى.. والأول توفى ٣٦١ هجرية، والآخر ٣٧١ هجرية، وأنه كان على صلة بأبى بشر متى بن يونس ومسكويه.. والآن ندقق:

أما يحيى بن عدى، فكان الغالب عليه المنطق، وجمع إليه الفلسفة. وقد درسه سحبان خليفات ونشر مقالاته الفلسفية ـ أغلبها فى منطق أرسطو ـ وتحدث عن تلاميذه، فذكر الكثيرين.. ولما ذكر التوحيدى قال ما نصه:

«من الصعب أن نقول إن أبا حيان (المعتزلى) قد تأثر بفلسفة يحيى بن عدى، فالفارق الدينى كان حائلاً دون قيام شئ من هذا القبيل، ولعل هذا يفسر لنا قسوة التوحيدى على ابن عدى، إننا نستطيع أن نقول بكل ثقة إن أبا حيان المعتزلى كان ـ بالمثل ـ المصدر الذى عرف ابن عدى من خلاله آراء المعتزلة فى الاستطاعة مثلاً»(٦٩).

وكان التوحيدى قد ذكر فى (المقابسات) أنه حضر سنة ٣٦١هـ مجلس يحيى بن عدى(٧٠). والحقيقة أن التوحيدى ذكر ذلك كالتالى، قال: «قال يحيى بن عدى،

فى درس البديهى عليه سنة ٣٦١ وأنا حاضر: مبدأ الجوهر الصورة والمادة.. إلخ»(٧١). وهذه العبارة لا تدل على تلمذة التوحيدى لابن عدى، فكل ما فى الأمر أنه حضر مجلساً، فى السنة التى توفى فيها ابن عدى! وكان التوحيدى ـ تقديراً ـ قد تجاوز الخمسين.

وأما أبوسليمان السجستانى، فهو منطقى محض، أدى به اشتغاله بمنطق أرسطو إلى تعرف بعض جوانب الفلسفة المشائية (الأرسطية)، وقد تعلم منه التوحيدى بالفعل. لكن التوحيدى نراه يخوض فى عرض أستاذه، ويخبر الوزير ابن سعدان أن أستاذه أبا سليمان السجستانى «يجتمع مع قوم للشراب، ويذكر بعضهم الوزير بالسوء!» وقد استشهد أحمد أمين بذلك وهو فى معرض الرد على الافتراض القائل إن التوحيدى ألف (الإمتاع والمؤانسة) لأبى سليمان السجستانى(٧٢).

والعجب من القائل بصلة التوحيدى بأبى بشر متى بن يونس، وقد توفى الأخير سنة ٣٢٨ هجرية، فمتى كانت هذه الصلة؟ والأعجب، صلة التوحيدى بمسكويه، تلك الشخصية الفلسفية المهمة، صاحب: تهذيب الأخلاق، طهارة النفس، تجارب الأمم.. إلخ، وصاحب الفضل على التوحيدى على المستويين المادى والمعنوى. فعلى المستوى المادى ذكر التوحيدى أن مسكويه أوجد له وظيفة ـ مع صاحب البريد ـ وقد رفضها التوحيدى. وعلى المستوى المعنوى، رد مسكويه بالشوامل على أسئلة التوحيدى «الهوامل»... فكيف وصف التوحيدى صاحبه الفيلسوف؟ قال:

«وأما مسكويه فلطيف اللفظ رطب الأطراف، رقيق الحواشى، سهل المأخذ، قليل السكب، بطىء السبك، مشهور المعانى، كثير التوانى، شديد التوقى، ضعيف الترقى، يرد أكثر مما يصدر، ويتطاول جهده ثم يقصر، ويطير بعيداً ويقع قريباً، ويسقى من قبل أن يغرس، ويمتح من قبل أن يميه، وله بعد ذلك مآخذ كشدو من الفلسفة، وتأتٍّ فى الخدمة، وقيام برسوم الندامة، وسنة فى البخل، وغرائب من الكذب؛ وهو حائل العقل لشغفه بالكيمياء»(٧٣).

تلك هى صورة «فلاسفة العصر» عند التوحيدى، ولهذا نراه لا يحشر نفسه معهم؛ أفنستغرب إذا أخرجه المؤرخون من زمرتهم، ولم يترجم له مؤرخو الفلاسفة؟ ومع ذلك، فكتب الرجل مليئة بكلام الفلسفة، فهو يورد الكثير من أقوالهم ونكاتهم ونوادرهم.

٢ ـ هل كان التوحيدى مؤرخاً للفلسفة ؟

لا يمكن الاطمئنان إلى التوحيدى مؤرخاً، فهو متهم بالوضع والاختلاق فيما هو خطير، كرسالة السقيفة(٧٤)، ولذلك: «لست أستبعد أن يكون أبو حيان قد تزيد فى (الإمتاع) واخترع أشياء لم تجر فى مجلس الوزير، فقد اتهمه العلماء من قبل(٧٥). والكلام هنا عن (الإمتاع) يكتسب أهمية خاصة؛ إذ أورد فيه التوحيدى واحدة من أخطر النصوص المتعلقة بتاريخ الفلسفة، أعنى المناظرة الشهيرة بين السيرافى وأبى بشر متى بن يونس.

فى هذه المناظرة الشهيرة يحكى التوحيدى واقعة جرت ـ بالقطع ـ قبل سنة ٣٢٨ (سنة وفاة متى بن يونس) فى مجلس الوزير ابن الفرات، ولا نظن أن التوحيدى شهد المناظرة، فقد جرت ـ على ما يقول هو ـ سنة ٣٢٦ هجرية(٧٦)، وهو وقت لم يكن فيه التوحيدى يجالس الوزراء.. فهو إذن روى الواقعة(٧٧)، واختصرها، فجاء ذلك على النحو التالى :

بدأت المناظرة بطلب من الوزير ابن الفرات، لتتخذ بدايتها ـ على ما يرويه لفظ التوحيدى ـ صيغة «الحرب» وليس المناظرة العلمية. تأمل قول السيرافى: ليس البراز فى معركة خاصة كالمصاع فى بقعة عامة. فيرد الوزير عليه: اعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار فى نفسك راجع إلى الجامعة بفضلك، فيقول أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما رسمه هجنة. ونعوذ بالله من زلة القدم، وإياه نسأل حسن المعونة فى الحرب والسلم!

إلى هنا لا يظهر متى بن يونس فى المشهد الروائى، ثم يظهر فجأة عقب عبارة (الحرب والسلم) الأخيرة؛ يقول التوحيدى: ثم واجه ـ يعنى أبا سعيد ـ متى(٧٨). وسوف

نلاحظ طيلة المحاورة أمرين: الأول أن التوحيدى استخدم الكنية للإشارة إلى السيرافى (أبى سعيد) ولم يستخدم كنية متى بن يونس (أبى بشر). وهكذا جرت المناظرة كلها بين المتحاورين (أبو سعيد ـ متى)، ونحن نعلم أن العرب كانت تقدر الرجل إذ تناديه بكنيته، وتحتقره إذا استعملت الاسم دون الكنية. والملاحظة الثانية: أن التوحيدى جعل السيرافى طيلة الوقت مهاجماً، وأبى بشر طيلة الوقت يدافع؛ وقد وضع التوحيدى على لسان أبى سعيد السيرافى هذه الألفاظ التى «حاور» بها المنطقى الفيلسوف، يقول لمتّى: أخطأت: ص١٠٩ ـ أراك بعد معرفة الوزن فقيراً إلى معرفة الموزون: ص ١١٠ ـ وبعد، فقد ذهب عليك شئ: ص ١١٠ ـ لقد موهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا التمويه: ص ١١١ ـ أخطأت، قل فى هذا الموضع: بلى: ص ١١١ ـ أخطأت وتعصبت وملت مع الهوى: ص ١١٢ ـ وهذا جهل وعناد: ص ١١٣ـ أخطأت: ص ١١٤ ـ أخطأت: ص ١١٥ ـ حدثنى عن الواو ما حكمه؟ فإنى أريد أن أبين أن تفخيمك للمنطق لايغنى عنك شيئاً.. وأنت تجهل حرفاً فى اللغة التى تدعو بها إلى حكمة اليونان ومن جهل حرفاً أمكن أن يجهل حروفاً، ومن جهل حروفاً جاز أن يجهل اللغة بكمالها: ص١١٧ ـ هذا جهل من كل من يدعيه: ص ١١٧ (هنا يتدخل الوزير ابن الفرات فى المسرحية التوحيدية فيقول للسيرافى: أيها الشيخ الموفق أجبه بالبيان عن مواقع الواو حتى تكون أشد فى إفحامه، وحقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنع به) أفتيت على غير بصيرة ولا استبانة: ص ١١٩ ـ إذا حضرت الحلقة استفدت ليس هذا مكان التدريس (هنا نلاحظ أن السيرافى كان فى مقتبل العمر وكان أبو بشر قد صار شيخاً لم يبق فى عمره غير عامين، ومع ذلك فالسيرافى يدعوه إلى الجلوس من بين تلاميذه فى حلقة الدرس) إذا حضرت الحلقة استفدت، ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس مع من عادت التمويه والتشبيه والجماعة تعلم أنك أخطأت: ص ١١٩ (يتدخل الوزير مرة أخرى فى النص المسرحى قائلا للسيرافى: تمم لنا كلامك فى شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس والتبكيت عاملا فى نفس أبى بشر) ـ هذا كله تخليط وزرق وتهويل ورعد وبرق، وإنما بودكم ـ يقصد المناطقة ـ أن تشغلوا جاهلاً وتستذلوا عزيزاً، وغايتكم أن تهوّلوا بالجنس والفصل والنوع : ص١٢٣ (يصمت بعد ذلك أبو بشر، ويتفرّد السيرافى بالخطاب وقد خلت له خشبة المسرح). وتنتهى هذه المناظرة بأن يقول السيرافى: لقد حدثنا أصحابنا الصابئون [٧٩] عنه ـ يقصد أبا بشر ـ ما يضحك الثكلى ويشمت العدو ويغم الصديق، وما ورث هذا كله إلا من بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق، ونسأل الله عصمة وتوفيقا.. فيقول الوزير للسيرافى: عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نديت أكبادا وأقررت عيونا وبيضت وجوها.

وهكذا يؤرّخ التوحيدى للمنطق والمناطقة، ولا أظنه إلا قد أراد رضى الوزير ابن سعدان، فقص عليه الخبر على هذا النحو من التقنية الفنية البديعة، وإلا فما معنى معاودة التوحيدى طرح المسألة نفسها (الصلة بين المنطق والنحو) مرة أخرى فى (المقابسات)، ولكن بشكل رصين. قال التوحيدى: قلت لأبى سليمان ـ السجستانى ـ إنى أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة، ومشابهة قريبة.. إلخ، قال السجستانى: النحو منطق عربى والمنطق نحو عقلى.. إلخ. وتستمر المقابسة لتستعرض رأى السجستانى تفصيلاً، وتبين أهمية المنطق وموضوعه وفوائده.

القضية، إذن، أن التوحيدى يريد من أخبار المنطق والمناطقة ما تسمح به المناسبة، فإن كان يسامر الوزراء حطّ، وإن كان يخاطب الخاصة علا واعتلى بما سمعه من السجستانى. وما هكذا يكون التاريخ للمنطق وأهله فى القرن الرابع! وما ينسحب هنا على المنطق ينطبق أيضًا على الفلسفة عند التوحيدى، فالرجل احتاج إلى أقوال الفلاسفة وآرائهم وهو يلخص ثقافة العصر وما يعتمل فيه من اتجاهات فكرية وأدبية.. ولهذا تراه فى (المقابسات) يتحدث عن «النفس» حديث الفلسفة المشائية الأرسطية، وهو فى (الإشارات) ـ المنسوب إليه ـ يتناول النفس من حيث قواها العقلية والغضبية والشهوية، وهو حديث أفلاطونى؛ فالمهم هنا ليس الفلسفة وإنما المسامرة والحشد والإكثار، حتى إنه يورد فى (الذخائر) ما كان مكتوباً على خاتم أفلاطون! ومن أدراه أن أفلاطون كان يلبس الخواتم؟

من هنا، كان التوحيدى يحشد الأخبار الفلسفية (مع اللغوية مع الصوفية مع الأحاديث النبوية مع الفواحش) ثم يوجه الخطاب فى (الذخائر) قائلاً لمن ألفه له هذا الكتاب: هذا رأى ثابت بن قرة.. أتينا به على ما عنّ لنا، فإن وقع مطابقًا لاختيارك فاعتد به، وإن نفيته بحكمك وزيفته بنظرك فدعه لغيرك (٨٠). ويقول بعد ذلك بصفحات:.. وهذا بكلام الفلاسفة أشبه، ولكن كذا أصبته فى كتاب ابن أبى طاهر صاحب «المنظوم والمنثور» وإنما أحكى ما أجد(٨١). ويقول: ولاعليك أن تستقصى النظر فى جميع ماحوى هذا الكتاب (٨٢).

فإذا كان التوحيدى، من حيث هو مؤرخ للفلسفة، لايعتد به كثيراً، فما نصيب الرجل من الفلسفة:

٣ ـ التساؤل:

إن الملمح الفلسفى الأصيل عند التوحيدى، هو قدرته على صياغة السؤال، وليس هذا بالأمر الهين، فما الفلسفة عبر تاريخها الطويل إلا سؤال! بدأت الفلسفة على يد طاليس بسؤال عن أصل الوجود، واستمرت عبر العصور خلال أسئلة طرحتها عقول الفلاسفة فى كل عصر. وتعددت الإجابات، وظل «السؤال» هو ركيزة النظرة الفلسفية؛ بل إن تاريخ الفلسفة يشهد تساؤلات عظيمة، بأكثر مما يقدم إجابات شافية.

وفى تراثنا العربى، تجلى هذا الملمح الفلسفى قبل التوحيدى وبعده، صاغ الحكيم الترمذى ـ المتوفى ٣٢٠ هجرية ـ أسئلته الروحانية التى ظلت تدور فى فلك ثقافتنا القديمة حتى أجاب عنها الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى ـ المتوفى ٦٣٨هجرية ـ وسأل الإمبراطور فريدريك ملك صقلية أسئلته الشهيرة لعلماء المسلمين، فرد عليه ابن سبعين بما معناه: إن الإمبراطور لم يعرف كيف يسأل؛ وإنما يكون السؤال عن هذه الموضوعات على النحو التالى.. وأورد التساؤلات ثم أجاب عنها بما توجبه الفلسفة الأرسطية، ثم قدّم الإجابة على ما يوجبه الرأى الصحيح من وجهة نظره، وجعل ذلك كله تحت عنوان: الكلام على المسائل الصقلية. وحتى عهد قريب فى تراثنا، كان الشيخ أحمد الدمنهورى ـ المتوفى ١١٩٢ هجرية ـ يدبج الأسئلة ويطرحها على علماء مصر كافة.

ومع المعرفة الواسعة التى حصّلها التوحيدى من الكتب واللقاءات والمسامرات، حتى كاد يحيط بثقافة عصره كاملةً، ومع هذا القلق الإنسانى الذى تعذّب به التوحيدى، ومع هذه البلاغة الباهرة فى لفظه؛ استطاع أن يصوغ السؤال.. ليس فقط فى (الهوامل) وإنما فيما بثّه بين أرجاء كتبه، وبهذا ـ فقط ـ يكون التوحيدى فيلسوفاً أو متفلسفاً. بهذا المعنى وحده يمكن الإشارة إلى «الروح الفلسفية» عند التوحيدى.

الهوامش :

١ ـ محمد عيسى صالحية: **معجم التراث العربى المطبوع** (معهد المخطوطات العربية ـ القاهرة ١٩٩٣) ٢/ ٢٤١ : ٢٤٦؛ وأيضاً: **أبو حيان التوحيدى** لعبد الأمير الأعسم ، (دار الشؤون الثقافية ـ بغداد ١٩٨٦)، ص ٧١ وما بعدها.

٢ ـ انظر ثبت المقالات التى كتبت عن التوحيدى **بدائرة المعارف الإسلامية** والمجلات العلمية والثقافية فى:
ـ كحالة: **معجم المؤلفين**، (دار إحياء التراث العربى ـ بيروت)، ٧/ ٢٠٦.
ـ الأعسم: **أبو حيان التوحيدى** (مرجع سابق)، ص٣٢٥ وما بعدها.

٣ ـ ياقوت الحموى: **معجم الأدباء**، دار إحياء التراث العربى، بيروت ـ طبعة مصورة ١٥/ ٥، ٦.

٤ ـ الذهبى: **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٨٣، الطبعة الأولى، ١٧/ ١١٩.

٥ ـ انظر: **معجم الأدباء ـ سير أعلام النبلاء ـ معجم المؤلفين**.

٦ ـ الأعسم: **أبو حيان التوحيدى**، ص١٢.

٧ ـ الكيلانى: **أبو حيان التوحيدى**، ص١٢.

٨ ـ كحالة: **معجم المؤلفين**، ٧/ ٢٠٥.

٩ ـ الأعسم: **أبو حيان**، ص٥٧.

١٠ ـ الكيلانى: **أبو حيان**، ص٣٤.
١١ ـ الأعسم: **أبو حيان**، ص٥٨.
١٢ ـ انظر:
ـ ابن حجر: **لسان الميزان**، حيدر آباد ١٣٣١هـ، ٣٧٣/٦.
ـ الكيلانى: **أبو حيان**، ص٣٥.
ـ زكريا إبراهيم: **أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**، أعلام العرب ـ المؤسسة المصرية العامة، ص٦٣.
١٣ ـ الذهبى: **سير أعلام النبلاء**، ١٧/ ١٢٠.
١٤ ـ زكريا إبراهيم: **أبو حيان**، ص٦٣.
١٥ ـ الكيلانى، ص٥٨.
١٦ ـ الأعسم: **أبو حيان**، ص٥٨.
١٧ ـ زكى مبارك: **النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى**، مطبعة دار الكتب ـ القاهرة ١٩٣٤، ١٣٣/٢.
١٨ ـ ياقوت: **معجم الأدباء**، ١٥/ ١٦.
١٩ ـ إبراهيم الكيلانى: **أبو حيان**، ص ٣٣.
٢٠ ـ عبدالرحمن بدوى: **مقدمة الإشارات الإلهية**، صفحة كد.
٢١ ـ زكريا إبراهيم : **أبو حيان**، ص ٦١ : ٦٣ .
٢٢ ـ أحمد الحوفى : **أبو حيان**، مكتبة نهضة مصر ـ الطبعة الثانية، ص ٢٢٩.
٢٣ ـ ياقوت الحموى : **معجم الأدباء** ٢٦/١٥.
٢٤ ـ المرجع السابق، ٧/١٥.
٢٥ ـ انظر كتابنا: **عبدالقادر الجيلانى**، باز الله الأشهب،(دار الجيل ـ بيروت ١٩٩١) ص ١٦ وما بعدها.
٢٦ ـ راجع ترجمة الكرخى وأقواله وأحواله، فى: طبقات الصوفية، حلية الأولياء ٣٦٠/٨ ـ الرسالة القشيرية ص ٧٩ ـ تاريخ **بغداد** ١٩٩/٣ ـ **صفة الصفوة** ٧٩/٢ ـ **طبقات الحنابلة** ٣٨١/١ ـ **وفيات** الأعيان ٢٣١/٥ ـ العبر ٣٣٥/١ ـ سير أعلام النبلاء ٣٣٩/٩ ـ دول الإسلام ١٢٦/١ ـ **مرآة الجنان** ٤٦٠/١ ـ **طبقات الأولياء** ص ٢٨٠ ـ **شذرات الذهب** ٣٦٠/١.
٢٧ ـ انظر: **طبقات الصوفية**، ص ٨٢ ـ حلية الأولياء ٣٣٦/١٠ ـ تاريخ بغداد ٣٨٠/١٤ ـ الرسالة القشيرية ـ المنتظم ٣٤٧/٦ ـ **وفيات الأعيان** ٢٧٣/٢ ـ **العبر** ٢٤٠/٢ ـ **مرآة الجنان** ٣١٧/٢ ـ سير أعلام النبلاء ٣٦٧/١٥ ـ البداية والنهاية ٢١٥/١١ ـ النجوم الزاهرة ٢٨٩/٣ ـ شذرات الذهب ٣٣٨/٢ ـ **ديوان الشبلى** بتحقيق كامل مصطفى الشيبى.
٢٨ ـ انظر **طبقات الصوفية** ٩١ ـ **حلية** الأولياء ٣٥٧/١٠ ـ تاريخ بغداد ٧٤/٣ ـ الرسالة القشيرية: ص ٢٦ ـ صفة الصفوة ٢٥٧ ـ **العبر** ١٩٤/٢ ـ **النجوم الزاهرة** ٢٤٨/٣ ـ **شذرات الذهب** ٢٩٦/٢.
٢٩ ـ يوسف زيدان : **عبدالقادر الجيلانى** مرجع سابق، ص ٢٢، ٢٤.
٣٠ ـ توجد عدة نسخ خطية من هذه الرسالة بدار الكتب المصرية، وبلدية الإسكندرية والمكتبة العامة بجامعتى القاهرة والإسكندرية.
٣١ ـ زكريا ابراهيم : **أبو حيان**، ص ٤٢.
٣٢ ـ قال أبو حيان التوحيدى: دخلت على الدلجى بشيراز وكنت قد تأخرت عنه أياماً، وهذا الكتاب ـ يعنى كتاب المحاضرات ـ جمعته له بعد ذلك، ولأجله أتعبت نفسى. فقال لى: يا أبا حيان، من أين؟ فقلت :

إذا شئت أن تقلى فزُر متواتراً   وإن شئت أن تزداد حباً فزُر غبا

وهذا لملال ظهر لى منه، وقليل إعراض على فى يوم. فقال لى: ما هذا البيت إلا بيت جيد يعرفه الخاص والعام. وهو موافق لما يذكر من أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: زرغباً تزدد حباً. فلو كان لهذا البيت أخوات كان أحسن من أن يكون فرداً. قلت: فله أخوات. قال: فأنشدنى. قلت لا أحفظها، قال: فأخرجها، قلت: لا أهتدى إليها. قال: فاطلبها لأقدم رسمك. قلت فقدمه الآن على شريطة أنه إذا جاء الوقت المعتاد إطلاقه فيه كل سنة أطلقت أيضاً. قال: أفعل. قلت: فخذها الآن. سمعت العروضى أبا محمدٍ يقول: دخل بعض الشعراء على عيسى بن موسى الرافقى وبين يديه جارية يقال لها خلوب فقال لها اقترحى عليه، فقالت:

إذا شئت أن تقلى فزر متواتر   وإن شئت أن تزداد حباً فزر غبا

أجزه بأبيات تليق به فأنشد :

بقيت بلا قلب فإنى هائم   فهل من معير يا خلوب لكم قلبا؟
حلفت برب البيت أنك منيتى   فكونى لعينى ما نظرت لها نصبا
عسى الله يوماً أن يريبنيك خالياً   فيزداد لحظى من محاسنكم عجبا
إذا شئت أن تقلى فزر متواتراً   وإن شئت أن تزداد حبا فزر غبا

فأنجز لى ما وعد، ووفى بما شرط، وكان ينفق عليه سوق العلم مع جنون كان يعتريه، ويتخبط فى أكثر أوقاته فيه. (ياقوت: **معجم الأدباء** ١٥/١٤، ١٥).

٣٣ ـ أحمد أمين: مقدمة **البصائر والذخائر**، (لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٥٣) صفحة هـ.

٣٤ ـ أحمد الحوفى: **أبو حيان**، ص ٢٤.

٣٥ ـ التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، نشره أحمد أمين وأحمد الزين مكتبة الحياة ـــ بيروت، دون تاريخ، ١٨٣/٢.

٣٦ ـ المرجع السابق، ٢/١.

٣٧ ـ المرجع السابق، ٢٣٠/٣.

٣٨ ـ يوسف زيدان: **الطريق الصوفى**، دار الجيل ـ بيروت ـ ١٩٩١، ص ٤٣ وما بعدها.

٣٩ ـ هو الشيخ الإمام القدوة المحدث، شيخ الصوفية، أبو محمد جعفر بن محمد البغدادى، كان يسكن محلة الخلد؛ توفى فى رمضان سنة ٣٤٨ وله من العمر خمس وتسعون سنة (الذهبى: **سير أعلام النبلاء** ٥٥٨/١٥) انظر ترجمته فى: **طبقات الصوفية**: ٤٣٤ ـ ٤٣٩، **حلية الأولياء**: ٣٨١/١٠، **تاريخ بغداد**: ٢٢٦/٧ ـ ٢٣١ ـ **الرسالة القشيرية**: ٢٨، **الأنساب**: ١٦١/٥ ـ ١٦٢، **المنتظم**: ٣٩١/٦، **معجم البلدان**: ٣٨٢/٢، **العبر**: ٢٧٩/٢، **مرآة الجنان**: ٣٤٢/٢، **البداية والنهاية**: ٢٣٤/١١، **طبقات الأولياء**: ١٧٠ ـ ١٧٤، **غاية النهاية**: ١٩٧/١ ـ ١٩٨، **النجوم الزاهرة**: ٣٢٢/٣، **شذرات الذهب**: ٢/ ٣٧٨.

٤٠ ـ السلمى: **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شربيه، مكتبة الخانجى ـ القاهرة، ص ٤٩.

٤١ ـ المرجع السابق، ص ٤٣٨.

٤٢ ـ التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ٩٧/٣.

٤٣ ـ التوحيدى: **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبى، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة ١٩٢٩، ص٣٢٧.

٤٤ ـ التوحيدى: **البصائر والذخائر**، نشره أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٥٣، ص١٤٨.

٤٥ ـ توجد نسخة خطية من **جلاء الخاطر** بالمكتبة العامة لجامعة القاهرة، وتوجد نسخة خطية من **السبعيات** بالمكتبة العامة لجامعة الإسكندرية.

٤٦ ـ **الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية**، ص٢٢٦، ص٤٠٥.

٤٧ ـ الجيلانى: **الديوان**، تحقيق يوسف زيدان، مؤسسة أخبار اليوم ـــ القاهرة ١٩٩٠، ص٢١٦. وفى كتاب الإشارات ما لا حصر له من الأقوال الحاضة على ترك الدنيا ومتاعها!.

٤٨ ـ **الإشارات الإلهية**، ص١٢ ـــ وانظر أيضاً على سبيل المثال صفحات ٣٠، ٥٣، ٥٧... إلخ.

٤٩ ـ التوحيدى: **البصائر والذخائر**، ص ١٤٨.

٥٠ ـ **الإشارات الإلهية**، ص ٣.

٥١ ـ السابق، ص ١٨٩.

٥٢ ـ نفسه، ص ٧١.

٥٣ ـ نفسه، ص ٤٣.

٥٤ ـ نفسه، ص ٣٠٨.

٥٥ ـ نفسه، ص ١١٥.

٥٦ ـ نفسه، ص ١١٧.

٥٧ ـ نفسه، ص ١٢٥.

٥٨ ـ عبد الرحمن بدوى: مقدمة **الإشارات**، صفحة كه، وما بعدها.

٥٩ ـ المرجع السابق؛ صفحة كط.

٦٠ ـ عبد الرزاق محيى الدين: **أبو حيان**، ص ١٦٧.

٦١ ـ إبراهيم الكيلانى: **أبو حيان**، ص ٥٨.

٦٢ ـ على عبدالمعطى: **المدخل إلى الفلسفة**، دار المعرفة الجامعية ـــ الطبعة الثانية ١٩٩٣.

٦٣ ـ ياقوت الحموى: **معجم الأدباء** ٥/١٥.

٦٤ ـ عبدالأمير الأعسم: **أبو حيان**، ص ٣٣.

٦٥ ـ انتشرت الوجودية انتشاراً واسعاً فى منتصف القرن العشرين، وهى فلسفة حمل لواءها سارتر وألبيركامى وعبدالرحمن بدوى نفسه. وتنطلق هذه الفلسفة من الوجود الإنسانى المشخص وتعالج موضوعات الحرية والقلق والاغتراب وما إلى ذلك.

٦٦ ـ الرواقية فلسفة يونانية متأخرة حمل لواءها زينون، وهى تقوم على الزهد الكامل سعياً وراء حالة الاطمئنان النفسى الكاملة (الأبثيا).

٦٧ ـ زكريا إبراهيم: **أبو حيان**، ص٧.

٦٨ ـ عبدالأمير الأعسم: **أبو حيان**، ص ٧١.

٦٩ ـ سحبان خليفات: **مقالة يحيى بن عدى الفلسفية**، منشورات الجامعة الأردنية ـــ عمان ـــ ١٩٨٨، ص ٥٢.

٧٠ ـ المرجع السابق: ص ٥١.

٧١ ـ التوحيدى: **المقابسات**، ص ١٥٦.

٧٢ ـ أحمد أمين: مقدمة **الإمتاع والمؤانسة**، صفحة ل.

٧٣ ـ التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة**، ١٣٦/١.

٧٤ ـ انظر: **أبو حيان**، لأحمد الحوفي، ص ٢٠٦.
٧٥ ـ أحمد أمين: **مقدمة الإمتاع**، صفحة ف.
٧٦ ـ التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، ١٠٨/١.
٧٧ ـ يقول التوحيدي إنه سمع ماجرى بين أبي سعيد وأبي بشر من علي بن عيسى الرماني وكتبه بإملائه. يقول التوحيدي: وكان أبو سعيد قد روى لمعاً من هذه القصة (**الإمتاع والمؤانسة** ١٢٨/١).
٧٨ ـ التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، ١٠٩/١، وما بعدها.
٧٩ ـ الصابئة: جماعة دينية كانت تعبد الكواكب السبعة، وكان أبو بشر منهم.
٨٠ ـ التوحيدي: **الذخائر والبصائر**، ص ١٩٩.
٨١ ـ المرجع السابق، ص ٢٠٥.
٨٢ ـ المرجع السابق، ص ٢٤٧.



الاهتمام بالجمال
عند التوحيدى

محمد نور الدين أفاية*

تعددت الكتابات التى تتناول الفن والجمال العربى الإسلامى، واختلفت منطلقات أصحابها ومناهجهم ومقاصدهم. فمنهم من يرى أن الفن الإسلامى لا يستمد فنيته من كونه فناً قائماً بذاته بقدر ما هو فن «إسلامى»؛ أى فن دينى فى خدمة رسالة دينية يتأطر ضمن قواعدها ويكتسب شرعية جماليته من رموزها وآياتها. وهناك من يعتبر أن ما ينعت بـ «الفن الإسلامى» لا يعدو أن يكون أعمالاً تزيينية تؤثث بعض فضاءات المسلمين، وتضفى عليها بهاء جاذباً يستحضر من خلاله علامات المتخيل العربى الإسلامى. ونجد صنفاً آخر من الباحثين ينطلق، فى تناوله هذا المجال، من ضرورة التمييز بين مستويين للنظر؛ الأول، هو اعتبار الفن الإسلامى إبداعاً إنسانياً لأشياء جميلة. والثانى، يتمثل فى تناوله من زاوية فلسفة الجمال؛ أى باعتباره شكلاً من أشكال إدراك الإنسان العربى المسلم للعالم. أما المستوى الأول، فلا أحد يجادل فى الفنية الشرقية والرفيعة للإبداع العربى الإسلامى، فى حين أن مبحث الجمال ـ من حيث هو حقل للنظر والتأمل ـ لم يستقطب اهتمام التراث الكلامى، الفلسفى والصوفى الإسلامى بالشكل الذى يوفر له شروط إنتاج نظرية جمالية منسجمة. قد نجد آراء فى الجمال أو كتابات عن بعض الصناعات والمهارات الفنية، كالشعر والموسيقى، ولكن أن نعثر على نظرية فى الجمال، فذلك ما يصعب الدفاع عنه.

ومهما يكن، فإن انشغالنا بموضوعات الفن والجمال فى التراث العربى الإسلامى، ونوع حضور الاهتمام الجمالى عند أبى حيان التوحيدى، يحكمه سؤال يبدو صعب المعالجة، على أكثر من صعيد. وهو سؤال قابل لأن نصوغه بأكثر من طريقة. هل توفر لنا الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية إمكان إقامة جماليات محددة الأسس، معينة المفاهيم تكثف

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الدار البيضاء، المغرب.

الخبرة العربية الإسلامية، وأنماط التذوق المتراكمة عبر الزمن والتفاعل واختلاف صيغ الأحكام؟ هل هناك إمكان لالتقاط عناصر خطاب جمالى يحتضن مقومات متخيل استقرت فى ثناياه رموز هاجرت من أكثر من حضارة ومن فضاء ثقافى، لتجد تعبيرها البليغ فى النسق الدلالى والرمزى للغة العربية؟

يعتبر البعض أنه :

«إذا ميزنا فى فلسفة الجمال، كوجه من وجوه العالم أو كوجه من وجوه إدراك الإنسان للعالم، وبين الفن كإبداع إنسانى لأشياء جميلة، ونظرنا إلى التراث الفلسفى العربى فى ضوء هذا التمييز، فإننا نجد أن مبحث الجمال لم يستأثر باهتمام الفلاسفة العرب بقدر ما استأثر به مبحث الفن. لقد كتب هؤلاء الفلاسفة فى نظريات بعض الفنون، كالشعر والموسيقى، أشياء كثيرة، أضافوا فيها إلى نظرية المحاكاة إضافات مهمة، إلا أنهم لم ينصرفوا إلى نظرية الجمال على العموم. فظل مبحث الجمال شديد الانكماش فى مجمل التراث الفلسفى العربى».

وهذا الانكماش تولد عنه:

«ضمور اهتمام الفلاسفة العرب بنظرية الجمال»[١].

وبالمقابل، يمكن للمطلع على تاريخ الفن الإنسانى أن يرى، على العكس من ذلك، أن الفن الإسلامى، بحكم اهتدائه برؤيا فلسفية وجمالية تشمل الإنسان والكون، لابد وأنه حامل لعناصر نظرية فى الجمال. فالفن الذى استطاع الجمع بين طرفى «الغيب والوجود، السماء والأرض، الرب والعبد، الروح والجسد، التجريد والحس»[٢]؛ هذا الفن، المختزن لكل هذه الأبعاد، لايمكن حصره فى مهارات أدواتية أو قدرة عملية على الفعل الإبداعى بقدر ما هو «ترجمة فنية لرؤيا شاملة». فعندما «ندرك أن كل ظاهر هو زائل، ندرك لماذا لم يرسم الفنان المسلم الشجرة والنهر والوجه الإنسانى»[٣]. ولم يصور الفنان المسلم هذه الموجودات لأن الدين حرم التصوير، كما ذهب إلى ذلك عدد غير قليل من الباحثين ولاسيما المستشرقين منهم، بل لأن الفنان لم يهتم بضرورة إعادة إنتاج الطبيعة أو الإنسان اعتماداً على أسلوب «المحاكاة» كما تم التعبير عنه فى الفن اليونانى ومن سار على منواله. فالمشكلة ليست «محصورة بالدين، وبتحريماته، بل هى محصورة فى النظرة إلى الفن وفى أهداف وغايات الفن»[٤].

فمن يتطلع إلى مقارنة هذا الفن وما يفترضه من إمكانات النظر الجمالى، وهو مقيد بمقولات التراث الفلسفى والجمالى الغربى سيسقط، لا محالة، فى متاهات وأحكام تبعده عن اكتناه حقائق الفن الإسلامى ومقاصده. فإذا كان الفهم الحديث للفن ينطلق من اعتباره تجليا رمزياً وجماليا للإنسان والمجتمع فى صراعاته وتوتراته، أو حقلا إبداعيا يصف الطبيعة والإنسان فى تمرده وأحلامه... إلخ؛ إذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الثقافة الغربية الحديثة، فإن الفن الإسلامى، على العكس من ذلك، فن لا يصف ولا يخبر، ولا يحرض، ولا يصارع ولا يعبر؛ فهو فن الشهادة لافن التعبير، لا يطرح الأسئلة ولا يتساءل، فهو فن الجواب لا فن السؤال.. فهو فن المبدأ لا فن الذاتية. إنه فن يتجاوز «أنا» الفرد و«أنا» الفنان ليقيم الحق، «ليقيم الله كنقطة فى وسط دائرة الكون والغيب، منه الانطلاق، وحوله الطواف وإليه الرجوع»[٥].

لعل هذا القول يحشرنا تواً، فى قلب الميتافيزيقا. فلا مجال، على ما يبدو، من تناول أسئلة الإبداع الفنى وبعض عناصر النظر الجمالى إلا ضمن دائرة تلفها الاعتبارات والأبعاد الميتافيزيقية. كيف يمكن أن يقوم نظر جمالى فى إبداع فنى تحتجب فيه الأنا وتنمحى؟

من المعلوم أن الذاتية مسألة حاسمة فى الفكر الغربى الحديث، وفى نشأة ما يسمى بالجماليات أو «الاستتيقا»[٦]. فالأنا هى الدائرة المركزية للإبداع، وباستقلال الذات المبدعة عن مختلف أشكال السلطة، اتجه الفن نحو استقلالية أكبر فى الكينونة والحضور، فى حين أن «أنا» الفنان ضمن الأسس المبدئية للفن الإسلامى محتجبة منذ البداية. والسؤال الملتبس الذى تفترضه هذه الحالة المتفردة هو التالى: كيف يمكن أن تكبر «أنا»الفنان لتصير كلاً؟ وكيف كانت تفنى عن ذاتها لتبقى فى الكل؟ وكيف يمكن أن تتساوى وتتماثل نقطة مركز الدائرة مع نقاط محيط هذه الدائرة؟

إن الفن الإسلامى فى ارتباطه العميق بالإسلام، من حيث هو نسق دينى، يوفر إمكان توليد رؤيا، وأشكالا، ولا ينتج مواضيع بالضرورة. ليس لأن الإسلام يحرم التصوير، بل لأنه يدرج الفعل الفنى ضمن تصور عام للكون والوجود. من المعلوم أن الفن الأوروبى الحديث ألغى، هو بدوره، الموضوع فى سياق تطوره الخاص، فأجاز للعمل الفنى أن يبتعد عن موضوع أفعال الإنسان ومظاهر الطبيعة جاعلا من الشكل الفنى مضموناً بحد ذاته. إلا أن النهج الأكثر اقترابا لفهم غياب الموضوع فى الفن الإسلامى يتمثل فى الوعى بحقيقة العلاقة بين الفن والدين بوصفهما مجالين منتجين للروحى والمتعالى، وليس فى إرجاع ذلك إلى اعتبارات ظرفية أو شروط اجتماعية وسياسية تحكمت فى مسار هذا الفن، كما هو الشأن بالنسبة إلى الفن الغربى.

لتجليات الوجود، من طبيعة و إنسان، فى الفن الإسلامى، وجود اعتبارى. وهذه خاصية فى غاية الأهمية. لذلك، فإن تجنب المحاكاة أو تغييب الموضوع أو انعدام التجسيم أو غياب التمثيل، يرجع إلى القاعدة القائلة بعرضية الظاهر، وبوهميته وبالتالى بزواله. فى الفن الإسلامى لا نعثر على مظاهر الصراع بين الإنسان والعالم، أو بين الإنسان والإنسان، بل هناك تماثل واتحاد؛ لأن الأمر لا يتعلق بفن يروى وإنما بفن يشهد.

نحن، إذن، أمام أطروحتين اثنتين: واحدة تنفى إمكان العثور على نظر جمالى وصياغة فكرية للذوق والحساسية الفنية التى أنتجتها المخيلة العربية الإسلامية فى أكثر لحظات الحضارة الإسلامية إشراقاً، وذلك بسبب «انكماش مبحث الجمال» و «ضمور اهتمام الفلاسفة العرب بنظرية الجمال»، أو بسبب استحالة التفكير فى الجمال دون تكسير دائرة الميتافيزيقا وخلخلة البنية اللاهوتية التى يتكئ عليها التراث العربى الإسلامى، والأطروحة الثانية تسلم بغنى التراكم الفنى الإسلامى. وتؤكد تنوع مصادره. ولأنه كذلك، فإنه، لاشك يوفر أكثر ما يلزم من العناصر لتشكيل رؤية جمالية ذات عمق فلسفى أصيل.

وسواء قلنا بانكماش مبحث الجمال فى التراث الفلسفى العربى الإسلامى أو بوجود رؤيا فلسفية أكيدة للجمال العربى، فإن ذلك لا يعفينا من استحضار نصوص من انشغل بأسئلة الجمال فى هذا الفكر، ومن بينهم أبو حيان التوحيدى. ويبدو لنا أنه لا حديث عن جماليات عربية، كيفما كانت ادعاءاته ومنطلقاته، دون استعادة ما زخر به تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى من اهتمام بالجمال.

الوجود، الذات والمعرفة عند التوحيدى

كل اقتراب من اهتمام التوحيدى بالجمال يفترض النظر إليه ضمن التصور الخاص الذى صاغه عن الوجود والمعرفة والإنسان. فنصوصه الحاملة لهذا الاهتمام ولذاك التصور تبدو أنها تركبت فى ثناياها من مصدرين فكريين اثنين: الفكر الفلسفى اليونانى كما مثلته الفلسفة الما قبل ـ سقراطية، ثم سقراط، أفلاطون وأرسطو. وهو فى جل كتاباته لا يكف عن الإحالة إلى هذه الأسماء. من ناحية ثانية، لا يصدر التوحيدى، فى أغلب نصوصه، عن ذاته بقدر ما يستحضر، وبطريقته البلاغية المتفردة، كل ما تمكن من التقاطه واستيعابه من الأساتذة الذين سبقوه وعلى رأسهم أبو سليمان السجستانى. فأساليب السماع والمحاورة والإسناد الملتوى، جعلته يكشف فى نصوصه كل التركة الفكرية والفلسفية التى ورثها عن الكندى والجاحظ والفارابى وابن سينا وإخوان الصفا، والآمدى والجرجانى والسجستانى ومسكويه... إلخ، فجمعه بين الأدب والفلسفة جعل منه «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة».

يرى التوحيدى أن معرفة الوجود تفترض البدء بمعرفة الإنسان لذاته، لأن معرفة الذات تسعف على معرفة العالم وأشياء الوجود المختلفة. وإذا لم ينطلق المرء من هذه الحقيقة، فإنه يبقى سجين وضع أقرب إلى المستوى الحيوانى. يقول:

> «زعمت الحكماء على ما أوجبه آراؤها ودياناتها أن من الوحى القديم النازل من الله قوله للإنسان: «اعرف نفسك فإن عرفتها عرفت الأشياء كلها»، وهذا قول لا شئ أقصر منه لفظا، ولا أطول منه فائدة ومعنى. وأول ما يلوح منه الزراية على من جهل نفسه ولم يعرفها. وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل،

وعن المعرفة به أبعد فيصير حينئذ بمنزلة البهائم بل أرى أنه أسوأ منها وأشد انحطاطا»(٧).

معرفة الوجود تشترط، فى تصور التوحيدى، معرفة الذات. فالإنسان حين يعرف العالم من خلال ذاته يستبعد استنساخ نظرة الآخرين للعالم. والتوحيدى بالرغم من تسليمه بأهمية الآخر فى الذات، فإنه يلح على أن يشكل الإنسان معرفة ذاتية متميزة عن العالم. فحين يدرك المرء ذاته يغدو حائزاً على إمكان فهم الذات الكلية بحكم التشابه الموجود والتفاعل الضرورى الحاصل بينهما:

«إن نفسك هى إحدى الأنفس الجزئية من النفس الكلية، لا هى عينها، ولا منفصلة عنها، كما أن جسدك جزء من جسد العالم لا هو كله ولا منفصل عنه»(٨).

وعى الذات بذاتها أساس معرفة الآخر. ومعرفة العالم تؤدى، ضرورة، إلى معرفة مصدر الخلق. لذلك، فإنه من :

«أخلاق النفس الناطقة ـ إذا صفت ـ البحث عن الإنسان ثم عن العالم، لأنه إذا عرف الإنسان فقد عرف العالم الصغير، وإذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير، وإذا عرف العالمين عرف الإله الذى بجوده وجد ما وجد، وبقدرته ثبت ما ثبت وبحكمته ترتب ما ترتب»(٩).

إن الإنسان، فى نظر التوحيدى، يتشكل من قوى ثلاث، هى النفس الناطقة (العقل)، النفس الشهوية (اللذة) والنفس الغضبية (الانفعال). النفس الأولى تتقدم على الثانية والثالثة بحكم كونها مصدر الإدراك والتمييز والإرادة، وبواسطتها يتمكن الفرد من التفريق بين ما هو حق وما هو باطل، بين الحسن والقبيح. غير أن إعطاء الأولوية للنفس الناطقة لا يعنى الانتقاص من أهمية دور النفس الشهوية والغاضبة. كل ما فى الأمر، هو أن الإنسان يتعين عليه خلق ما يلزم من التوازن بين هذه القوى حتى لا تنجرف اللذة لإغراءات الحس والشهوات، أو يطغى الانفعال فيحصل الظلم والعدوان. فالنفس الناطقة هى ما يتميز به الإنسان عن باقى الكائنات الحية، وبها يتمكن من تعرّف ذاته وإدارة قواه المختلفة بحكمة وتوازن. الوعى بالذات، عند التوحيدى، هو قاعدة الحرية وأساس الاختيار.

يميز التوحيدى بين النفس والروح. ويرى أن الروح متصلة بالبدن. فمن يمتلك روحاً لا يمتلك نفساً بالضرورة، ولكن كل ذى نفس له روح. لذلك :

«لم يكن الإنسان إنساناً بالروح بل بالنفس، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق، بأن كان له روح ولكن لا نفس له. فأما النفسان الأخريان اللتان هما الشهوية والغضبية، فإنهما أشد اتصالا بالروح منهما بالنفس، وإن كانت النفس الناطقة تدبرهما، وتصدهما، وتأمرهما، وتنهاهما»(١٠).

والنفس، عنده، تحوز من القوة ما يسعفها على التعالى عن المكان والزمان، كى يلتحق بالعلة الأولى. فالنفس :

«علامة بالذات، دراكة للأمور بلا زمان، وذاك أنها فوق الطبيعة... فمتى لم تعقها عوائق الهيولى والهيوليات، وحجب الحس والمحسوسات، أدركت الأمور وتجلت لها بلا زمان»(١١).

إن الكائن الإنسانى نتاج تركيب من نفس وجسد والنفس أعلى وأشرف بحكم كونها مصدر المعرفة والإرادة والتمييز والفضيلة. أما الجسد، فإنه أحسن جزء فى هذا التركيب، لأنه مكون من عناصر متنافرة. ومع ذلك، لابد من استدعاء القوتين الأخريين. فهناك :

«ضرورة إلى الشهوة لاجتذاب المطاعم التى بها قوام البدن، والارتكاب من لظى المناكح التى بها بقاء النسل، وضرورة أخرى إلى الغضب لدفع الظلم وإباء الضيم، والأنفة من العار، والذب عن الحريم، إلا أنه يجب أن تكون هاتان النفسان تحت طاعة النفس الناطقة وسلطانها»(١٢).

على الإنسان، إذن، أن يتعالى على مغريات الجسد ويتسامى إلى مستوى النفس الناطقة لإدراك فضائلها :

«ليرتقى بها إلى درجات الإلهيين ويُقلَّ العناية بها يعوق عنها... وصرف باقى الزمان بالهمة إلى تلك الفضائل التى هى السعادة»(١٣).

تبدو النزعة الصوفية غالبة على نظر التوحيدى للنفس الناطقة والنفس الشهوية. بل إن تصوره للعالم وللوجود يطغى عليه تأثير أفلاطونى لافت. يقول :

«إن الأمور الموجودة على ضربين: ضرب له الوجود الحق، وضرب له الوجود، ولكن ليس الوجود الحق. فالأمور الموجودة قد أعطت الباقية نسباً من جهة الوجود، وارتجعت منها حقيقة ذلك. فالحاكم بالاعتبار، الفاحص عن هذه الأسرار، إن أصاب فبنسبة الوجود الذى لهذا العالم السفلى إلى ذلك العالم العلوى، وإن أخطأ فبما فات هذا العالم السفلى من النسبة إلى ذلك العالم العلوى»(١٤).

ويضيف معتبراً أن :

«هذا العالم السفلى مع تبدله فى كل حال، واستحالته فى كل طرف ولمح، مستقبل لذلك العالم العلوى، شوقاً إلى كماله، وعشقاً لجماله، وطلباً للتشبه به، وتحققا بكل ما أمكن من شكله، فهو بحق التقبل يعطى هذا العالم السفلى ما يكون به مشاكها للعالم العلوى»(١٥).

وجود العالم الأرضى، إذن، فى نظر التوحيدى، وجود :

«متهافت، مستحيل، لا صورة له ثابتة، ولا شكل دائم، ولا هيئة معروفة، فكان بهذا فقيراً إلى ما يصده ويشده»(١٦).

العالم العلوى عالم مؤثر والعالم السفلى عالم قابل. ولمعرفة هذه الحقيقة لابد من الانطلاق بمعرفة الذات لإدراك الوجود فى تمايزه وحقيقته، والوصول بالتالى إلى مصدر الموجودات وخالقها. فالعالم، عند التوحيدى، فيضى إلهى، متى ما تأملت هذا العالم وتعاليت عن المعرفة الجزئية، وتحررت من عوائق الحس وارتقيت إلى المعنى، تمكن العقل من استلهام نور العلة الأولى. فسمو النفس الإنسانية يستمد من سمو الله. فجمالها من جماله.

تأكيد التعالى لالتقاط أشياء عالم المثل، عند التوحيدى، لا يعنى إهماله الحس والجسد. فللحس وللذة أهميتهما، شريطة الاعتدال وعدم تجاوز الحدود التى من شأنها خلخلة التوازن الذى تحكمه النفس الناطقة.

الاهتمام بالجمال عند التوحيدى :

فى (كتاب السياسة المدنية) يحدد الفارابى تصوره الجمال على الشكل التالى :

«والجمال والبهاء والزينة فى كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويبلغ استكماله الأخير. وإذ كان الأول وجوده أفضل الوجود، فجماله إذن فائت لجمال كل ذى جمال. وكذلك زينته وبهاؤه. وجماله له بجوهره وذاته، وذلك فى نفسه وبما يعقله من ذاته»(١٧).

الواضح من هذا النص أن الفارابى غير مهتم بضرورة التمييز بين الجمال والبهاء والزينة. كأن الأمر عنده يتعلق بشئ واحد. فالجمال، هنا، ليس الجمال بالذات، بل الجمال الحاضر أى كل موجود. أى أن كل موجود يحوز جماله الخاص المطابق لوجوده الخاص. إلا أنه لن يتحقق جمال أى موجود إلا بتحقق الوجود الأفضل للموجود ووصوله إلى استكماله الأخير. ومن ثم، فإن الجمال الذاتى لكل موجود لا يرقى إلى مستوى الجمال الحقيقى إلا فى الوقت الذى يبلغ فيه كماله الأخير. أما الموجود الأول، فبحكم أن وجوده يعد أفضل الوجود فإنه لا يفتقر إلى شكل من أشكال الاستكمال. فجماله يتعالى على جمال كل موجود آخر. وبما أن الموجود الأول، فى جوهره، عقل محض، ولا فارق فيه بين العاقل والمعقول، فالجمال فيه ـــ أى فى الموجود الأول ـ هو تعبير آخر عن كمال وجوده.

انطلاقاً من هذا التحديد للموجود الأول ولجماله، يميز الفارابى بعد ذلك ما بين الجمال الإلهى والجمال الإنسانى. إلا أن الموجود الإنسانى لن يبلغ الكمال، أو فى تطلعه إليه، إلا بالنظر إلى سياقه الاجتماعى من حيث هو إنسان يدخل فى علاقة تذاوتية مع الآخر. يقول الفارابى بأن كل واحد من:

«الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه

أن يقوم بها كلها هو وحده... فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين»(١٨).

وهكذا:

«يرتبط بلوغ الإنسان الوجود الأفضل والكمال الأخير، أى جماله وبهاؤه، بحركة استكمال المعرفة العقلية عبر التاريخ، ويكون جمال كل موجود إنسانى مشروطا ليس فقط بمرتبته فى نظام القوى والملكات النفسانية فى المجتمع، بل بالمرحلة التاريخية التى تجتازها البشرية فى سعيها إلى الخروج من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل»(١٩).

ابن سينا لا يختلف، من حيث الجوهر، عن الفارابى فى تصوره الوجود والموجود والجمال، ولكل ما يرتبط بهذا المفهوم من لذة وإدراك وعشق... إلخ، إلا فى الصياغة اللغوية.

أما التوحيدى، المتأثر أيما تأثر بالفلسفة اليونانية، وبمن فكر فى قضاياها من داخل اللغة العربية، فيعتبر أن الله، باعتباره وجوداً مطلقاً، يجسد المثل الأعلى فى الجمال، وأن كل الكائنات والأشياء الأخرى تستلهم زينتها وبهاءها منه. فالوجود الإلهى وصفاته وأفعاله، هى:

«من الحسن فى غاية لا يجوز أن يكون فيها وفى درجتها شئ من المستحسنات، لأنها هى سبب حسن كل حسن، وهى التى تفيض بالحسن على غيرها؛ إذ كانت معدنه ومبدأه، وإنما نالت الأشياء كلها الحسن والجمال والبهاء منها وبها»(٢٠).

فالله هو مثال الجمال وهو أصل الجمال الأرضى. إلا أن الجمال الإلهى لا يندرج ضمن منطق الكون والفساد؛ فهو خارج إطار المكان والزمان والتغير. ولأنه مصدر جمال الأشياء، فإن هذه الأشياء تتطلع شوقا إلى كماله:

«إن هذا العالم السفلى، مع تبدله فى كل حال، واستحالته فى كل طرف ولمح، متقبل لذلك العالم العلوى، شوقا إلى كماله، وعشقا لجماله، وطلبا للتشبه به، وتحققا بكل ما أمكن من شكله»(٢١).

للعالم الأرضى وجود «متهافت، مستحيل، لا صورة له ثابتة، ولا شكل دائم». لذلك فإن الإنسان:

«مضروب بالظن والحدس، ومصنوع بالعقل والحس، ومردد بين النقص والزيادة، ومعرض فى كل وقت للشقاء والسعادة، لا فكاك له من جميع ذلك، مادام فى مسه الطبيعى، ولبسه البشرى، وشكله الفلكى، وطينه العنصرى، وعقله الجزئى، وجهله الكلى، اللهم أن يلبسه الله تعالى لباس الرحمة، ويغشيه غشاء العصمة، فحينذاك إن قال قال الصواب، وإن فعل فعل الواجب، وإن اعتقد اعتقد الحق، وإن هم هم بالخير، وإن نوى نوى الجميل، وإن حث حث على الصلاح»(٢٢).

وعلى الرغم من تأثر التوحيدى الواضح بالتصور الأفلاطونى للعالم، فإنه بحكم حضور عامل الدين فى ثقافته العميقة، يرى أن جمالية الموجودات آتية من جمال الوجود الإلهى، والتطلع إلى هذا الجمال يفترض الافتراق عن عوائق الحس والاهتداء إلى مرجعية الجمال المثالى عن طريق العقل. وأى تشوش يحصل فى معرفة الجمال بالعقل يكون مصدره الحس. فلا مجال للخلط بين المستويين. هناك جمال مثالى متعال يعرف بالعقل، وهناك، بالمقابل، جمال مادى يدرك بالحس. الجمال الأول مطلق ثابت. أما الثانى، فإنه خاضع لتبدل الأحوال. العقل وحده يمكن الاعتماد عليه لاكتناه حقيقة الجمال. أما الحس، فإنه يكتفى بوضعية «قبول صور المحسوسات دون حواملها»(٢٣). ومن ثم، يشوش على عمل العقل فى تطلعه إلى معرفة الوجود المطلق والجمال المثالى.

اهتمام التوحيدى بالجمال لا يقتصر على بعده الميتافيزيقى أو على تعبيره الحسى المتبدل. لأنه يلح على إعطائه أبعاداً نفعية تخلق بعض فرص السعادة للإنسان.

فالجمال والقبح مرتبطان بأفعال الإنسان الخيرة منها والشريرة؛ إذ الفعل الذى يروم هدفاً خيراً يكون جميلاً، أما إذا استهدف غاية شريرة فهو قبيح. صفة الجمال لا تنسب إلى الأشياء، فى نظر التوحيدى، إلا بقدر ما توفره من خير، وقبحها يأتى مما تقدمه من شر.

لا يكتفى التوحيدى بالنظر إلى الجمال من منظور عقل محض، وإنما يربط تصوره للجمال المادى بهاجس عملى منبعث من داخل عقل عملى ظاهر التأثر بمذهب الاعتزال. وهكذا، فإن :

«اليسار والتمكن من الدنيا ليس بخير ولا شر حتى ينظر فى ماذا يستعمله صاحبه: فإن استعمل يساره وماله فى الأشياء التى هى خير فإن يساره خير، وإن استعمله فى الشر فهو شر. وكذلك كل شئ كان صالحاً للشئ ولضده فليس يطلق عليه على أنه واحد منها، بل الأولى أن يقال إنه يصلح لها جميعا، كالآلات التى يصلح بها، ويفسد، فإن الآلات لا توصف بأنها مصلحة ولا مفسدة، ولاتسمى أيضا بالصلاح والفساد إلا بعد أن تستعمل... هكذا يجب أن يقال فى الأمور التى تستحسن أو تستقبح فى أحوال، وبحسب عادات إنها ليست حسنة عند العقل ولا قبيحة على الإطلاق حتى يتبين واضعها ومستعملها»(٢٤).

للجميل بعد نفعى واضح، فكلما كان الشئ نافعاً كان جميلاً. إلا أن التوحيدى، على الرغم من ربطه بين الجمال المادى ذى المضامين الاجتماعية، والحس العملى، فإننا نجده أميل إلى الجمال المثالى. فمنتهى الخير يتمثل عنده، فى معرفة الجمال الموضوعى المتجسد فى الله. وليس على الجمال الحسى، العابر، إلا الدخول فى عملية تشوق مستمرة سعياً وراء الالتحاق بالجمال الثابت. فمجاهدة النفس بهدف التسامى إلى الجمال الموضوعى تمنح المرء ابتهاجاً داخليا يمكنه من خلق التوازن بين ذاته والعالم ومن نسج علاقات تذاوتية مع الآخرين.

من هنا، تأتى دعوته إلى العشق. العشق باعتباره انفصالا عن الذات للارتماء فى الآخر، فهو عنده «تشوق إلى كمال ما بحركة دالّة على صبوة ذى شكل إلى شكله»(٢٥). العشق هو تلك الحالة التى ينفصل فيها الإنسان عن ذاته للالتحاق بكمال مصدر الخلق، بهدف خلق توازن وجودى ونفسى بين كمال النفس والكمال الذى يجسده الجمال المطلق. العشق دعوة إلى التلذذ بالجميل، إلى انتزاع الذات من إيقاعها الرتيب والدفع بها إلى الاتحاد بالمعشوق. العشق تعال وانجذاب نحو الجميل. أما الشهوة، فهى «تشوق على طريق الانفعال إلى استرداد ما ينقص مما فى البدن»(٢٦)، بل إن التوحيدى لا يتردد فى التحريض على ممارسة العشق والحث عليه. يقول:

«اعشقوا وإياكم والحرام، فإن العشق يطلق لسان العى، ويفتح جبلة البليد، ويسخى قلب البخيل، ويبعث على التنظف، وتحسين الملبوس، وتطييب المطعم، ويدعو إلى الحركة والذكاء وشرف الهمة»(٢٧).

للجمال، وما يفترضه من عشق وتشوق، أبعاد تطهيرية، تفجر فى الذات مكبوتاتها وتحرر مخزوناتها لتعطيها معنى فى الوجود، يوفر لها إمكان إدراك الأشياء جماليا، واستيعاب تفاصيل العالم بطريقة تحثها على الفعل والحركة. بل إن التوحيدى، على الرغم من مفهومه غير المتحمس للشهوة، فإنه فى تعريفه للرغبة لا يتردد فى اعتبارها «حركة تكون من شهوة يرجى بها منفعة»(٢٨)، إلا أن هذا الميل الواضح نحو العشق بوصفه عملية انفصال للذات عن ذاتها، لالتحاق بالجمال والمثال، فإنه يحذر من تجاوزات هذا الانفصال إذا ما طغى العشق على النفس وشوش على عمل العقل. ففى هذه الحالة يمكن للمحبة أن «تغطى المساوئ، وتظهر المحاسن إن كانت موجودة وتدعيها إن كانت معدومة»(٢٩). العشق مجال مغر، لكن لابد من ضبط جموحه والتمييز ما بين الحسن والقبيح خصوصا أن منابع: «الحسن والقبيح كثيرة منها طبيعى، ومنها اجتماعى ومنها دينى ومنها فلسفى ومنها غريزى»(٣٠).

ويظهر أن التوحيدى، وإن اهتم بشكل ملحوظ بالعشق وبدوره فى التلذذ بالجمال، فإنه، ولاعتبارات وجودية، ذاتية

واجتماعية، يعبر عن ميل واضح للمرجعية الصوفية، بكل ما تقتضى من تسام عن الزمن وتبرم من مغريات الوجود. إن الجمال الحق هو الجمال الموضوعى. وبما أن الوجود المطلق يفيض على الأشياء، فإن حقيقتها تجلٍ للحقيقة الإلهية، والجمال بالذات هو مصدر جمال الأشياء برمتها. ومن ثمّ، فإن الوعى بالذات ومعرفة النفس شرط لبلوغ الجمال والخير، بحكم أن المعرفة الحقة استلهام للمعرفة الإلهية، والجمال الحقيقى فيض من الجمال الربانى. وتغدو اللذة الفعلية هى تلك التى تحصل عن مجاهدة النفس للالتحام بمصدر الجمال والوجود والخير. والتوحيدى حين يدعو إلى هذا النوع من الانفصال عن «الزمنى»، لا يسعى، مع ذلك، إلى حرمان الإنسان مما يمكن للذة الحسية أن تمنحه من سرور وابتهاج، شريطة ضبطها والتحكم فى رأسمالها الغريزى.

اهتمام التوحيدى بالجمال، إذن، يحكمه تصوره العام للخلق والوجود والإنسان. وهو تصور يندرج ضمن فهم مشبع بالتراث الفلسفى اليونانى وبالاجتهادات الفكرية الإسلامية. وإن كان التوحيدى قد حوله الهاجس البلاغى واللغوى إلى ظاهرة ثقافية إسلامية فى إبداعية أسلوبها وجمالية قاموسها، فإنه يعطى الحكمة والفلسفة أهمية خاصة فى كتاباته. فالحكمة عنده هى «علم الحق والعمل بالحق»[(٣١)]، ولطائفها:

«تعرض لمن صح ذهنه، واتسع فكره، ودق بحثه، ورق تصفحه، واستقامت عادته، واستنار عقله، وحسن خلقه، وعلت همته، وخمد شره، وغلب خيره، وأمل رأيه، وجاد تميزه، وعذب بيانه»[(٣٢)].

وأما الفلسفة، فهى «لطائف العقل»، تستند فى اشتغالها إلى العقل والمنطق، الذى هو «نحو عقلى». وأما إذا «اجتمع المنطق العقلى والمنطق الحسى فهو الغاية والكمال»[(٣٣)].

داخل حقلٍ رمزى لا تنافر فيه بين حدود الأدب والفلسفة، يقدم لنا التوحيدى فهماً متميزاً للجمال، يجمع بين الأبعاد المتعالية فيه وبين المقاصد النفعية. وميله إلى الجانب الميتافيزيقى والروحى لم يمنعه من الاهتمام بالعمق الإنسانى للعشق والحب والتواصل. ويظهر أن التوحيدى عاش توزعاً مستمراً بين القول بأولية الجمال المطلق وضرورة الاهتمام بالجمال المادى، أى أن نصوصه تتأرجح بين نزوعين: نزوع المفكر المتزهد، المتطلع إلى اكتناه تعبيرات الجمال بالذات، ونزوع المفكر الفنان المتفهم إنسانية الإنسان، المدرك لاقتصاد الرغبة واللذة فيه. وبين هذا وذاك حرص التوحيدى على الخروج من هذا التوزع بالقول بالاعتدال وخلق ما يلزم من التوازن للاستمتاع باللذتين معاً: اللذة الروحية واللذة الحسية، بكل ما يترتب عن ذلك من جمالية روحية وجمالية حسية. هل الأمر يتعلق بحضور عميق للفهم الإسلامى للعالم، على الرغم من تأثر التوحيدى بالفلسفة اليونانية؟ أم بنزعة توفيقية، ربما لا إرادية، بين الثقافة الإسلامية والفلسفة اليونانية؟

ومن الواضح أن التوحيدى لا يهتم بالفن والجمال فى مبحث خاص. فهو فى «رسالة العلوم» يذكر الفقه، والكتاب، والسنة، والقياس، والكلام، والنحو، واللغة، والمنطق والحساب والهندسة والبلاغة والطب والنجوم والتصوف[(٣٤)]، كما أن مارك بيرج عندما أحصى كتابات التوحيدى وصنفها حسب العلوم والمجالات، ابتدأ بالأدب، ثم الأدب الصوفى، فالأدب السجالى، والأدب القانونى، ثم تاريخ الأدب، ليخصص فى الأخير كتاباً واحداً لما سماه «الأدب الفنى»، وهى الرسالة التى وضعها التوحيدى حول «علم الكتابة»[(٣٥)].

مبحث الجمال، إذن، من حيث هو حقل قائم الذات، غير قائم فى تراث التوحيدى. هناك شذرات فى هذا النص أو ذاك، ولمحات منبثة فى سياق الحديث عن مواضيع مختلفة، على الباحث استجماعها وإعادة تركيبها. لكن نتيجة ذلك يصعب على المرء معها أن يخلص إلى القول بأن التوحيدى اقترح علينا نظرية جمالية أو نظرية فى الجماليات. وإذا كانت النظرية تهتم بتجاوز الإشكال، فإنه يبدو لنا أن اهتمام التوحيدى بالجمال بقى يدور ضمن إطار الإشكال الذى طرح على أكثر من فيلسوف ومتصوف عربى إسلامى، دون القيام بصياغة نظرية لعناصره ومكوناته. غير أن وعيه الحاد بأهمية الجمال، ببعديه المطلق والمادى، وبوظائفه العملية، الحسية والاجتماعية، يسمح لنا بالقول بأن أبا حيان التوحيدى يندرج ضمن القائمة القليلة، من فلاسفتنا

ومتصوفينا العرب والمسلمين الذين انشغلوا، بقوة، بالشأن الفنى والجمالى واتخذوه أفقاً فى سياق توتر وجودى وفكرى، للتأمل فى الذات والمجتمع والتاريخ. هل يمكننا جعل هذا الرصيد الرمزى والتخيلى والنظرى الثرى أفقا للتركيب النظرى؟ وإذا كانت الجماليات فى تاريخها الغربى، جعلت من الذاتية أساس تكونها وتطورها، ألا يسمح لنا أفول القرن العشرين، بعد احتكاك طويل ومتوتر بالغرب، باستدعاء ذاتية عربية إسلامية واستنباتها فى النظر الفلسفى والجمالى العربى لتكوين تركيب مبدع فى حقل الجماليات؟

لا شك أن الميتافيزيقا تشكل عائقاً كبيراً أمام هذا التركيب. ولكن هل يمكن تصور جماليات منفصلة، جذريا، عن الميتافيزيقا؟ ذلك ما نشك فيه، وذلك ما يدفعنا إلى القول بأن خطاب التوفيق والتفاوض الفكرى مازالا مدرجين على جدول أعمال الفكر العربى المعاصر.

الهوامش

(١) ناصيف نصار، تعريف الجمال من وجهة ميتافيزيقية؛ مجلة **الوحدة**، العدد ٢٤ ,١٩٨٦، ص ٧.

(٢) سمير الصايغ، **الفن الإسلامى، قراءة تأملية فى خصائصه وفلسفته الجمالية**؛ دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٨. ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٤) نفسه، ص ٣٥.

(٥) نفسه.

(٦) انظر: voir duc Ferry, Homs Aestheticus, L'invention du goût á L'age d'eun cretique' yl. Grasset et Fsquelle, Paris, 1990.

(٧) التوحيدى؛ **الإشارات الإلهية**؛ القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٩٤.

(٨) التوحيدى؛ **الإمتاع والمؤانسة**؛ منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت الجزء الأول، ص ١١٤.

(٩) التوحيدى؛ المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٤٧.

(١٠) نفسه، الجزء الثانى، ص ١١٤.

(١١) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**؛ لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١، ص ٩٢.

(١٢) التوحيدى، **الإشارات الإلهية**، ص ٣٩٧

(١٣) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٢٨.

(١٤) التوحيدى، **المقابسات**، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص ٥٨.

(١٥) المرجع السابق، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(١٦) نفسه، ص ٥٩.

(١٧) الفارابى: **كتاب السياسة المدنية**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤، ص ٤٦.

(١٨) الفارابى، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٩ ، ص ٩٦.

(١٩) ناصيف نصار؛ المرجع السابق، ص ١٠.

(٢٠) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٤٣.

(٢١) التوحيدى، **المقابسات**، ص ص ٥٨ ــ ٥٩

(٢٢)المرجع السابق، ص ٩٨.

(٢٣)المرجع نفسه، ص ٢١٤.

(٢٤) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٣١٨.

(٢٥) التوحيدى، **المقابسات**، ص ١٥٤.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٢٧) التوحيدى، **البصائر والذخائر**، مكتبة أطلس، دمشق ١٩٦٤، الجزء الأول، ص ١/٣٢.

(٢٨) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الثالث، ص ١٨٦.

(٢٩) التوحيدى، **الهوامل والشوامل**، ص ٤٤.

(٣٠) التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الأول، ص ١٥٠.

(٣١) التوحيدى، **المقابسات**، ص ٨٨.

(٣٢) المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٩٩.

(٣٤) التوحيدى، **رسائل أبى حيان التوحيدى**، تحقيق: إبراهيم كيلانى، دار طلاس للدراسات والنشر دمشق، ١٩٨٥، ص ٣٣٦.

(٣٥) Marc Berge; Le **Corpus Tawhidien; in Annales** islamologegues; T XIII, 1977, P 45.

الموسيقى والغناء
فى كتابات أبى حيان التوحيدى

محمد زغلول سلام*

يعد عصر أبى حيان التوحيدى ـ القرن الرابع الهجرى ـ عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية؛ فقد بلغت فيه العلوم والفنون والصناعات درجة من الرقى جعلت بغداد عاصمة الدولة محط أنظار العالم[1]، فقد ازدانت بثمرات تلك الحضارة المادية والمعنوية، وارتادها الناس من المشرق والمغرب ينهلون من عذب فراتها ويقبسون من نور علومها وفنونها، وازدحمت تلك العاصمة بالعلماء والأدباء والفنانين من أقطار دولة الإسلام، والعرب فى كل مكان على اختلاف الأجناس والثقافات. وبها امتزجت، وتحاورت العقول والمواهب، وأنتجت هذا النتاج الباهر الذى بقى على الدهر، سجلا شاهداً، وفخراً خالدا.

وعاش أبو حيان فى بغداد القرن الرابع معظم حياته، فبها ولد وقضى زمن صباه وشبابه، وجانبا من كهولته، وبها عمل بالوراقة، واتصلت أسبابه بالعلوم والفنون عن طريقها، كما أن هذه الحرفة وصلته بعلماء بغداد ومثقفيها المرموقين، وجمعت بينه وبينهم فى صحبة وملازمة. ووصلت أسبابه برجال الدولة من كتاب و وزراء .

وكان ممن اتصلت بهم أسبابه من العلماء أبوسعيد السيرافى وأبوحامد المرورذى القاضى، وأبوسليمان المنطقى، وأبوالوفاء المهندس، ومسكويه، وأبو عبدالله المرزبانى ويحيى بن عدى المنطقى، ومتى بن يونس القنائى... وكثيرون تردد ذكرهم فى كتبه فضلا عن بعض الشعراء والكتاب؛ أمثال ابن نباتة وأبى الحجاج.

و وفد إلى بغداد، وهو بها، الشاعر الكبير المتنبى وعاش بها زمنا. كما عاش بها المهلبى الوزير الأديب، والناقد الشاعر أبوالحسن الحاتمى.

وغادر بغداد فى فترات قاصداً المشرق سعيًا وراء الشهرة والمال، وقد اجتذبته مجالس وزيرين أديبين عرفا باستقدام

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، بنها.

العلماء والأدباء والشعراء ورعايتهم هما أبوالفضل ابن العميد والصاحب ابن عباد.

وقد قصدها قبله بزمن ليس بالبعيد المتنبى، فلقى من ابن العميد ترحيباً، إلا أنه أسقط ابن عباد، واستصغره فى نظره، فنال منه وعاداه. وكذلك لقى أبو حيان من الوزيرين الأديبين ما لم يرض عنه، ورجع عنهما ساخطا، ثائر النفس بعد أن قضى فى بلاط كل منهما سنوات لم يحظ فيهما بطائل يرضيه.

ولقى كذلك فى الرى وشيراز وبعض عواصم المشرق جماعة من العلماء كانت له معهم محاورات ومجاوبات.

وعكست كتابات أبى حيان صور تلك الحياة الثقافية النابضة، والازدهار الحضارى فى شتى جوانب الدولة الإسلامية، فكانت كتبه وكتاباته سجلا لما عاشته عاصمتها بغداد وغيرها من العواصم التى زارها من حياة فكرية وفنية وأدبية بفضل من اجتمعوا بها من الفلاسفة، والعلماء، والفقهاء، والكتاب والشعراء، والموسيقيين والمغنين من كل لون ومذهب.

عاش، إذن، أبوحيان بغداد القرن الرابع بكل ما ازدحمت به الحياة فيها، وتقلب فى أحيائها الفقيرة والغنية، والتقى بنماذج بشرية متعددة من أهلها، وكما قالت مصادر ترجمته[٢]، فقد كان الرجل موهوباً فى ذكائه، ودأبه على العلم وحرصه على المعرفة، لكنها صورت شخصه وطبائعه بصورة تبدو غير محببة للناس.

وعرض لشخصيته بعض الباحثين والدارسين المحدثين والمعاصرين[٣]. فتناولها زكريا إبراهيم فى ضوء نظرية يونغ عن الشخصية المنبسطة Extrovert والمنقبضة أو المنطوية Introvert، ولاحظ أن معظم تصرفاته توحى بأنه ممن يندرجون تحت المنطوية، إلا أنه مع ذلك كان يتمتع ببعض خصائص الشخصية المنبسطة؛ كان أبوحيان عاكفاً على قراءة الكتب، حريصاً على الاجتماع بعلماء عصره للأخذ عنهم، وتحصيل ما نبغوا فيه من علم.

ولم يكن فى سماته ما يحبب الناس فيه، كذلك أخذ عليه أبوالوفاء المهندس الجهامة، وعدم إحسانه محادثة الناس ومجاملتهم. ولم يكن أبوحيان دائما منطبعا بطابع واحد فى شخصيته، فإن الصفة التى تصدق على شخصيته ربما كانت القلق، فهو شخصية قلقة لا تستقر على حال، وتدل كتاباته على ذلك بوضوح؛ فهو صريح عدوانى أحياناً، مجامل إلى حد الزلفى والتذلل أحيانا، مقبل على الحياة متطلب للمال يسعى إليه ويشق على نفسه فى طلبه وإن عاد خاوى الوفاض، صفراليدين وهو عابس متجهم جاد متشائم أحيانا، وساخر ضاحك هازل، مستمتع مستملٍ من ملاذ الحياة وملاهيها يحب الغناء ويطرب له. ويرتاد أماكن اللهو فى الكرخ منفرداً أو مع بعض رفاقه، وأساتذته. ويسامر الوزير ابن سعدان، ويطرح عليه آخر الليل طرفة أو فكاهة تدخل المسرة على النفس بعد مشقة ما تحاورا فيه من جاد الكلام، وعويص القضايا الفكرية.

لقد حاول بعض الباحثين أن يقرنوا بينه وبين الجاحظ لما رأوه من تعلقه به ومحاولة تقليده، والإشادة بعلمه وأدبه فيما روى ياقوت عنه من حديث عن تقريظ الجاحظ.

ولكن شخصية أبى حيان تتفق مع الجاحظ فى بعض الملامح، وتخالفها فى ملامح أخرى كثيرة، فأبو حيان موسوعى، مفكر، يميل إلى الاعتزال، ويجرى فى حديثه بعض الفكاهة ليروح أحياناً على القارئ.

إلا أن الجاحظ يختلف عنه فى أنه كان رجلاً مكتمل الشخصية واثقًا من نفسه، معتدا بعلمه، لم تغلب عليه السوداوية، ولا كانت نظرته متشائمة وأنه كان يقف من أعدائه وحساده موقف المتعالى، سخريته سخرية الواثق المتمكن على غير الحال بالنسبة إلى أبى حيان، فإن هجومه على أعدائه كان هجوم المنتقم الضعيف الذى يلجأ أحيانا إلى الكلمة الخارجة ليعوض به نقص شخصيته أو عجزه.

وقد يشبه أبوحيان فى قلقه الفكرى أو العقلى وحيرته فيلسوف القلق والتشاؤم أبا العلاء المعرى. يشبهه فى زهوه وانصرافه عن الدنيا، ويشبهه فى ضيقه بالحياة والناس، وعدم اعتقاده لمذهب من مذاهب العقيدة والفكر.

لكنهما يختلفان فى نوع الزهد، والتشاؤم، وفى أسبابه ودوافعه. فأبو العلاء ارتضى الزهد وهو يملك من أسباب الغنى ما كان يستطيع به أن يستمتع بالحياة، وينعم بما فيها، وكان بإمكانه أن يحصل من المال لو أراد ما يفى بحاجته ويزيد لكنه أعرض راغبا، وارتضى محبسه زاهداً. أما أبوحيان فيختلف موقفه، فقد طلب من الدنيا فلم تعطه وعاندته، وألزمته عوزاً بلبس المرقعات، والانضمام إلى طائفة فقراء الصوفية، وأقنع نفسه بهذا المال، فلم يجد أمامه سواه، وعاتب ربه فى ابتهالاته بـ (الإشارات الإلهية)؛ لأنه رغب فلم يعط، وطلب فلم يستجب إلى طلبه.

هكذا، كان حال التوحيدى، وتلك كانت شخصيته، وتقلبت به الحياة فى بغداد وغيرها بين نعيم وبؤس، وغلب عليها الشقاء، على الرغم من أنه كان حريصا على نعيمها إلا أنه اتخذ لتحقيقه وسيلة لا توصله إليه؛ اتخذ حرفة الأدب حرفة الفقر، فضاق بها آخر الأمر، وأحرق كتبه معلناً للعالم فى صرخة مدوية أن العلم والأدب لا يحصلان المال، وأن على الإنسان أن يختار بين العلم أو المال.

عاش أبوحيان فى بغداد القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى متقلبا بين علمائها ومجالس علمها، واقفا على ما تموج به أرجاؤها من علوم، وفنون ومذاهب، وعقائد، إلا أنه لم يتعلق بمذهب فكرى بعينه، وإن قيل إنه كان معتزلياً، إلا أنه لم يحقق آراء المعتزلة، ولم يلتزم بتعاليمهم وقد كان شيخه الجاحظ الذى أعجب به معتزليا ملتزما، كما كان شيخه المرزبانى من المعتزلة الملتزمين.

ويعرض صورة لأبى عبد الله المرزبانى المعتزلى، وقد استمع إلى غناء أبيات للعباس بن الأحنف تلمس فيها هذا التحرر، إن لم يكن السخرية من شيخه؛ إذ يقول(٤):

«ولا طرب الزهرى على «خلوب» جارية أبى أيوب القطان إذا أهلت واستهلت، ثم اندفعت وغنت:

إذا أردت سلوا كان ناصركم
قلبى، وما أنا من قلبى بمنتصر
فأكثروا أو أقلوا من إساءتكم
فكل ذلك محمول على القدر
وضعت خدى لأدنى من يطيف بكم
حتى احتقرت، وما مثلى بمحتقر

وأبو عبدالله المرزبانى شيخنا إذا سمع هذا جن واستغاث، وشق الجيب وحولق، وقال: يا قوم! ألا ترون إلى العباس بن الأحنف ما يكفيه أن يفجر حتى يكفر؟!، متى كانت القبائح والفضائح والعيوب والذنوب محمولة على القدر؟ ومتى قدر الله هذه الأشياء، وقد نهى عنها، ولو قدرها كان قد رضى بها، ولو رضى بها لما عاقب عليها. لعن الله الغزل إذا شيب بمجانة، والمجانة إذا قرنت بما يقدح فى الديانة.

ورأيت أبا صالح الهاشمى يقول له: هون عليك يا شيخ، فليس هذا كله على ما تظن، القدر يأتى على كل شئ، ويتعلق بكل شئ، ويجرى بكل شئ وهو سر الله المكتوم، كالعلم الذى يحيط بكل شئ، وكل ما جاز أن يحيط به علم جاز أن يجرى به قدر. و إذا جاز هذا جاز أن يجرى به قدر، وإذا جاز هذا جاز أن ينشره خبره وما كان هذا التضايق والتحارج فى هذا المكان.

والشاعر يهزل ويجد، ويقرب ويبعد، ويصيب ويخطئ، ولايؤاخذ بما يؤاخذ به الرجل الديان، والعالم ذو البيان».

وترى أبا حيان وقد ساق هذه الحكاية عن المغنية والشاعر الغزلى ابن الأحنف ورجلين ممن استمعوا إلى الغناء يختلفان فى الرؤية والذوق والمذهب الفكرى والعقدى، منتهزا الفرصة ليسجل هذا الحوار الكلامى، ولا ندرى أسجله كما دار أم تدخل فيه، أى أنه حفظ مضمونه، وشكله بطريقته وأسلوبه.

لقد كان أحد الرجلين ـ كما هو واضح ـ معتزليًا متزمتًا، وهو شيخه أبو عبدالله المرزبانى، ولايخفى ما رسم به

صورته وقد استمع إلى الشعر من المغنية وهى صورة حرص على خطوطها الكاريكاتورية ليبرز انفعال الرجل وضيقه لا بغناء المغنية، ولكن بما تضمنته كلمات الأغنية من معارضة لعقيدته، فهى تقول بالجبر، والرجل يؤمن بالاختيار على قول المعتزلة. ورد عليه آخر من الجبرية، وهو غالبًا رجل يذهب مذهب أهل السنة.

ولم يعرض صورة الجبرى بمثل ما عرض صورة المعتزلى، والمفروض إذا كان يلتزم بالاعتزال أو يتعصب له ألا يكون موقفه كذلك.

وهذا مجرد مثال على ما نقول من أن الرجل لم يلتزم بمذهب بعينه، فقد أطلق لنفسه حرية التفكير والاعتقاد وفق ما يمليه عليه الموقف، أو ما يمليه عليه فكره.

كان موقف أبى حيان من الموسيقى والغناء كموقفه من كثير من قضايا العصر، مما كان مثار اهتمام الناس بين مفكريهم؛ خاصتهم وعامتهم. وكان موضوع الموسيقى والغناء مجالا للجدل بين المحرمين والمحللين.

وذهب معظم فقهاء السنة إلى تحريمهما على درجات فى هذا التحريم؛ فمنهم من حرمهما على الإطلاق، ومنهم من حرم الموسيقى، وأحل الغناء الذى لا يخرج على حدود الدين والأخلاق، والذى لا يحض على رذيلة. ومنهم من حرم بعض الآلات الموسيقية، وأحل بعضها.

ويروى أبو الفرج الأصبهانى حكاية عن كراهية أبى يوسف القاضى صاحب أبى حنيفة للغناء فى خبر له مع ابن جامع المغنى المشهور(٥). ولم يوافق أبوحيان من ذهب إلى تحريم الغناء من أهل السنة، وهذا دليل آخر على أنه لم يلتزم بآرائهم مع اتهام بعضهم له بأنه سنى متأثر بأستاذيه أبى حامد المروروذى، وأبى سعيد السيرافى، حتى إنهم اتهموه بوضع «رسالة السقيفة» التى تؤيد موقف أبى بكر وعمر فى مواجهة الإمام على بن أبى طالب.

ولم يكن حديث أبى حيان فى كتبه عن الغناء مجرد ذكر أخبار المغنين، أو الحديث عنهم فى مجال السمر وتزجية الفراغ، بل كان حديث العالم الفيلسوف الباحث فى فلسفة الغناء، وآثاره فى النفس، مستعينا بآراء بعض أساتذته من علماء بغداد آنئذ كأبى سليمان المنطقى وغيره. وكان موقفه من الغناء موائماً لثقافته ومباشرته للفلاسفة، ومعظمهم يرى فى الغناء سمواً بالنفس. وأردف الحديث الفلسفى عن الموسيقى والغناء بأحاديث مطولة وحكايات طريفة عن المغنين والمغنيات الذين رآهم بنفسه، واستمع إليهم فى بعض ضواحى بغداد والكرخ خاصة.

وأحصى لنا التوحيدى عدداً من المغنين فى بغداد فى عصره لا يتصور وجوده فى بلد واحد بهذه الكثرة. فيقول(٦):

«وقد أحصينا ونحن جماعة بالكرخ أربعمائة وستين جارية فى الجانبين، ومائة وعشرين حرة، وخمسة وتسعين من الصبيان البدور، يجمعون بين الحسن والحذق والظرف والعشرة. هذا سوى من كنا لا نظفر به، ولا نصل إليه لعزته وحرسه ورقبائه، وسوى ما كنا نسمعه ممن لا يتظاهر بالغناء والضرب إلا إذا نشط فى وقت، أو ثمل فى حال، وخلع العذار فى هوى قد حالفه وأضناه وترنم وأوقع، وهز رأسه، وصعد أنفاسه وأطرب جلاسه، واستكتمهم حاله، وكشف عندهم حجابه، وادعى الثقة بهم، والاستنامة إلى حفاظهم».

وأيد اهتمام الناس خاصتهم وعامتهم بالغناء فى بغداد وغيرها من عواصم الإسلام فى القرن الرابع ما كتبه كل من أبى الفرج والثعالبى فى تأييد الغناء والقول بضرورته للحياة فضلا عن إباحته. يقول الثعالبى(٧):

«قال بعض الفلاسفة: أمهات لذات الدنيا أربع: لذة الطعام، ولذة الشراب، ولذة النكاح ولذة السماع». «فاللذات الثلاث لا يوصل إلى كل منها إلا بحركة وتعب ومشقة، ولها مضار إذا استكثر منها، ولذة السماع قلت أم كثرت صافية من التعب، خالصة من الضرر».

وقال:

«ومن خواص السماع أنه لا يحجزه شئ، وأن الجمع بينه وبين كل لذة وعمل ممكن، وأن الإبل والخيل والحمير تستطيبه، والصبيان الرضع تستلذه، والوحوش والطيور تصغى إلى الفائق منه وتفرح عليه».

ويقول:

«وكان بعض فقهاء المتكلمين يقول: قد اختلف الناس فى السماع فأباحه قوم وحظره آخرون، وأنا أخالف الفريقين، فأقول إنه واجب لكثرة منافعه، ومرافقه، وحاجة النفوس إليه وحسن أثر استمتاعها به.

ونقل عن بعض الصالحين والخلفاء والشعراء والفلاسفة أقوالا تؤيد هذا الاستحسان ومنه قول بختيشوع: الغناء غذاء للروح، كما أن الطعام غذاء للجسم»[8].

وتحدث أبوحيان عن الموسيقى والغناء فى مواضع من كتبه، أهمها ما جاء فى (الهوامل والشوامل)، وفى (المقابسات)، وفى (الإمتاع والمؤانسة)، وقد أطال الحديث وفصله عن المغنيات والمغنين وأحوال السامعين. وفى (الإشارات الإلهية) كان حديثه عن سماع الصوفية، وأثره فى تخليص الروح من قيود الجسد، ورفع درجات الوجد عند السالكين.

ونبدأ حديثنا عما كتبه بما جاء حول فلسفة الغناء.

يسأل فى (الهوامل والشوامل) مسكويه أسئلة عن التذوق الفنى، ومنها ما يتعلق بتذوق الألحان والغناء. يقول: [مسألة رقم ٩ص ١٣٩].

«لم إذا أبصر الإنسان صورة حسنة، أو سمع نغمة رخيمة قال: والله ما رأيت مثل هذا قط، ولا سمعت مثل هذا قط، وقد علم أنه سمع أطيب من ذلك، وأبصر أحسن من ذاك»[9].

ويسأل[10]:

«لم صار من يطرب للغناء، ويرتاح للسماع يمد يده ويحرك رأسه وربما قام، وجال، ورقص، ونعر وصرخ، وربما عدا وهام، وليس هكذا من يخاف، فإنه يقشعر وينقبض، ويوارى شخصه، ويغيب أثره ويخفض صوته ويقل حديثه؟».

ويسأل[11]:

«ما سبب تصاغى البهائم والطير إلى اللحن الشجى، والنغم الندى وما الواصل منه إلى الإنسان العاقل المحصل حتى يأتى على نفسه».

وكما نرى، فإنها أسئلة كلها تدورحول المستمع وتأثره بالغناء.

ويجيبه مسكويه بإجابات مطولة شارحًا ذلك ومبررًا.

وفى (المقابسات) يخص المقابسة رقم ١٩ بالحديث عن الغناء. يقول[12]:

«خرج أبوسليمان ـ المنطقى ـ يومًا ببغداد إلى الصحراء بعض أيام الربيع قصداً للتفرج والمؤانسة، وصحبته، وكان معنا أيضا صبى دون البلوغ جهم الوجه بغيض المحيا شتيم المنظر، ولكنه كان مع هذه الصورة يترنم ترنماً نديًا عن جرم ترفٍ، وصوت شج، ونغمة رخيمة، وإطراق حلو. وكان معنا جماعة من طراق المحلة، فلما تنفس الوقت أخذ الصبى فى فنه، وبلغ أقصى ما عنده، فترنح أصحابنا وتهادوا وطربوا، فقلت لصاحب لى ذكى، أما ترى ما يعمل بنا شجى هذا الصوت، وندى هذا الحلق، وطيب هذا اللحن و تفنن هذه النغمة؟!

فقال: لو كان لهذا من يخرجه ويعنى به، ويأخذه بالطرائق المؤلفة والألحان المختلفة لكان يظهر أنه آية، ويصير فتنة، فإنه عجيب الطبع بديع الفن».

ويتدخل أبوسليمان فى الحديث فيردد القول حول الصناعة أو الفن بين الطبيعة، والتحصيل، أو الموهبة والدراسة والتثقيف، فيرى أن الفتى قد وهب طبيعة الغناء، وأن الطبيعة محتاجة إلى الصناعة فى هذا المكان، لأن الصناعة ها هنا تستملى من النفس والعقل، وتملى على الطبيعة.

ويمضى فى شرح هذا القول، فى حوار مع تلاميذه وجلسائه يستجلون غامضه ويطلبون زيادة المعرفة من معلمهم الفيلسوف.

وفى (الإمتاع والمؤانسة)(١٣) يطول حديث أبى حيان فى الموسيقى والغناء، فيروى مشاهداته للمغنين والمغنيات، وهيئاتهم، وحركاتهم فى التمهيد للغناء وفى أثنائه، وأثر الغناء على السامعين مبدعًا فى تصويره دقائق ما يرى، كأنه يثبت بالمشاهدة والواقع ما ذكره المفكرون والفلاسفة فيما روى عنهم وذكرنا جانبا منه.

ويقدم حديثه عن الطرب بفذلكة كلامية فيقول:

«وسأل الوزير مرة عن الطرب على الغناء والضرب وأشباههما فكان الجواب: قيل لسقراط فيما ترجمه أبوعثمان الدمشقى، لم طرب الإنسان على الغناء والضرب؟، فقال: لأن نفسه مشغولة بتدبير الزمان من داخل ومن خارج، وبهذا الشغل هى محجوبة عن خاص ما لها من المثالات الشريفة والسعادات الروحانية من بعد ذلك العالم لأن ذلك وطنها بالحق؛ فأما هذا العالم فإنها غريبة فيه، والإنسان تابع لنفسه، وليست النفس تابعة للإنسان، لأن الإنسان بالنفس إنسان وليست النفس نفسًا بالإنسان، فإذا طربت النفس، أعنى حنت، ولحظت الروح التى لها تحركت وخفت، فارتاحت واهتزت.

ولهذا يطرح الإنسان ثوبه عنه، وربما مزقه، كأنه يريد أن ينسل من إهابه الذى لصق به، أو يفلت من حصاره الذى حبس فيه، ويهرول إلى حبيبه الذى تجلى له، وبرز إليه؛ إلا أن هذا المعنى على هذا التنضيد إنما هو للفلاسفة الذين لهم عناية بالنفس والإنسان وأحوالهما. وأما غيرهم فطربهم شبيه بما يعترى الطير وغيرها».

كأن أبا حيان فى تعقيبه على القول المنقول عن سقراط يرى أن هذا تعليل فلسفى، افتراضى عقلى، ويريد أن يقول إن انفعال الإنسان للطرب واهتزازه له إنما هو اتصال تلقائى غريزى لكل صوت جميل ذى إيقاع منتظم لطبيعة الإيقاع المنتظم المركبة فى كل المخلوقات.

ويمضى حديث أبى حيان وإجابته عن الطرب والغناء لابن سعدان الوزير فيسأل الوزير عن المغنى إذا راسله ـ أى جاوبه ورد عليه الغناء ـ آخر من بطانته لم يكون ألذ وأطرب.

فيقول أبو حيان عن أستاذه أبى سليمان:

«ذكر أن المسموع الواحد إنما هو بالحس الواحد، وربما كان الحس الواحد أيضا غليظا أو كدرًا، فلا يكون لنيله اللذة به بسط ونشوة، ولذاذة. وكذلك المسموع ربما لم يكن غاية الصفاء على تمام الأداء بالتقطيع الذى هو نفس فى الهواء، فلا تكون أيضًا إنالته للذة على التمام والوفاء، فإذا ثنى المسموع ـ أعنى توحد النغم بالنغم ـ قوى الحس المدرك فنال مسموعيه بالصناعة، ومسموعًا واحدًا بالطبيعة، والحس لا يصنع المواحدة، والمناسبة والاتفاق إلا بعد أن يجدها فى المركب كما أن العقل لا يعشق إلا بعد أن ينالها فى فضاء البسيط».

وهكذا، يمضى فى حديث أبى سليمان المنطقى الفلسفى فى تبرير طرب السامعين للمغنى يجاوبه آخر أو آخرون، أو تشاركه الآلة الموسيقية، ويقوم الكورس أو البطانة المصاحبة بما تقوم به الآلات الموسيقية فى بعض صور الغناء القديم والحديث. ولا تستخدم الآلات الموسيقية غالبا فى التواشيح والأناشيد الدينية ويستعاض عنها بالبطانة أو «الكورس».

ويصف لنا بعض مشاهد الغناء وآثاره على السامعين مختلفى الطبائع والمذاهب والثقافات، وأحوالهم عندما يطربون ويبلغ بهم الطرب مبلغًا؛ فيقول فى معرض من طرب من مشاهير الأعلام فى عصره:

«ولا طرب البرداني على غناء «علوة» جارية ابن علوية في درب السلق إذا رفعت عقيرتها فغنت بأبيات السروي:

بالورد في وجنتيك من لطمك

ومن سقاك المدام لم ظلمك

ولا طرب ابن فهم الصوفي على غناء «نهاية» جارية ابن المغني إذا اندفعت بشدوها:

استودع الله في بغداد لي قمراً

بالكرخ من فلك الأزرار مطلعه

ودعته وبودي لو يودعني

صفو الحياة، وأني لا أودعه

فإنه إذا سمع هذا منها ضرب بنفسه الأرض، وتمرّغ في التراب، وهاج وأزبد وتعفر شعره... ويخرق المرقعة قطعة قطعة، ويلطم وجهه ألف لطمة في ساعة».

«ولا طرب ابن غيلان البزاز على ترجيعات «بللور» جارية ابن اليزيدي المؤلف بين الأكباد المحرقة، والمحسن إلى القلوب المتصدعة، والعيون الباكية إذا غنت:

أعط الشباب نصيبه

مادمت تعذر بالشباب

وانعم بأيام الصبا

واخلع عذارك في التصابي

فإنه إذا سمع منها هذا انقلبت حماليق عينيه، وسقط مغشيًا عليه، وهات الكافور وماء الورد، ومن يقرأ في أذنه آية الكرسي والمعوّذتين».

«ولا طرب الجراحي أبي الحسن مع قضائه في الكرخ، وردائه المحشّى، وكميه المقورين (الواسعين) ووجنتيه المتحلجتين، وكلامه الفخم، وإطراقه الدائم، فإنه يغمز بالحاجب إذا رأى مرطا، وأمل أن يقبل خدا وقرطا على غناء «شعلة»:

لابد للمشتاق من ذكر الوطن

واليأس والسلوة من بعد الحزن

وقيامته تقوم إذا سمعها ترجع في لحنها:

لو أن ما تبتليني الحادثات به

يلقى على الماء لم يشرب من الكدر

فهناك ترى شيبة قد ابتلت بالدموع، وفؤاداً قد نزا إلى اللهاة!، مع أسف قد ثقب القلب، وأوهن الروح، وجاب الصخر، وأذاب الحديد».

ويقول:

«وهناك والله ترى أحداق الحاضرين باهتة، ودموعهم متحدرة، وشهيقهم قد علا رحمة له، ورقة عليه، ومساعدة لحاله!! وهذه صورة إذا استولت على أهل مجلس وجدت لها عدوى لا تملك، وغاية لا تدرك، لأنه قلما يخلو إنسان من صبوة أو حسرة على فائت، أو فكر في متمنى، أو خوف من قطيعة، أو رجاء لمنتظر، أو حزن على حال.

وهذه أحوال معروفة، والناس منها على جديدة معهودة».

«ولا طرب ابن نباتة الشاعر على صوت «الخاطف» إذا غنت:

تلتهب الكف من تلهبها

وتحسر العين إن تقصاها

كأن نارا بها محرقة

تهابها مرة وتغشاها

نأخذها تارة وتأخذنا

فنحن فرسانها وصرعاها».

«ولا طرب أبى حجاج الشاعر على غناء «قنوة البصرية»، وهى جارته وعشيقته وله معها أحاديث، ومع زوجها أعاجيب هناك ومكايدات، ورمى ومعايرات وإنشاء نكات إذا أنشدت:

ياليتنى أحيا بقربهمو

فإذا فقدتهم انقضى عمرى

ثم ثنت بصوتها الآخر:

هبينى امرءاً إما بريئا ظلمته

وإما مسيئا تاب بعد فأعتبا

فكنت كذى داءٍ تبغى لدائه

طبيبا فلما لم يجده تطببا»

«ولا طرب ابن معروف قاضى القضاة على غناء «علية» إذا رجعت لحنها فى حلقها الحلو الشجى بشعر ابن أبى ربيعة:

أنيرى مكان البدر إن أفل البدر

وقومى مقام الشمس ما استأخر الفجر

ففيك من الشمس المنيرة نورها

وليس لها منك المحاجر والشغر»

ويحسن التوحيدى تصوير مشاهد الغناء، كما رأينا، بقلمه البليغ، متنقلا بالقارئ بين حال المغنى، والصوت أو اللحن، والكلام المغنى، والسامع وما يحدثه الطرب به.

ويستخدم فى وصف حال المغنين، وأصواتهم، التى تخرج مفصحة أو تعتورها بحة، وما تفتن فيه الشادية أحياناً من تقليب طبقات صوتها، وتلوينه بتنويع مخارجه، وكأن الرجل موسيقى عارف بصناعة اللحون والغناء فنراه يقول عن غناء علية:

«إذا رجعت لحنها فى حلقها الشجى»، وعن غناء سندس: «إذا تشاحت، وتذللت، وتفتلت، وتكسرت، وتيسرت وقالت: أنا والله كسلانة مشغولة القلب بين أحلام أراها رديئة، وبخت إذا استوى التوى، وأمل إذا ظهر عثر ثم اندفعت وغنت».

«وابن بهلول إذا أخذ القضيب وأوقع ببنانه الرخص، ثم زلزل الدنيا بصوته الناعم، وغنته الرخيمة، وإشارته الخالبة، وحركته المدغدغة، وظرفه البارع، ودمائثه الحلوة.. وغنى».

و «قلم» القضيبية إذا تناوأت فى استهلالها، وتضاجرت على حنجرتها، وتذكرت شجوها الذى قد أضناها، وانضاها، وسلبها منها، وأنساها إياها ثم اندفعت وغنت بصوتها المعروف:

أقول لها والصبح قد لاح نوره

كما لاح ضوء البارق المتألق».

«.. وظلوم إذا قلبت لحنها إلى حلقها، استنزلته من الرأس!».

«و«حلية» جارية أبى عائذ الكرخى إذا أخذت فى هزجها، واشتعلت بنارها..».

ويختار التوحيدى من أصوات الغناء التى ينشدها المغنون والمغنيات أشعاراً جميلة المعانى رقيقة الألفاظ، نالت إعجاب السامعين فى عصره على اختلاف طبقاتهم، وتآلفت مع الألحان، وأصوات المؤدين، وهو يرى ضرورة التلاؤم بين النص المغنى، واللحن والصوت المؤدى. ينقل عن أبى سليمان المنطقى قوله(١٤) : عن اللفظ يحلو ويعذب ويلذ بالموسيقى واللحن:

«وأما الصورة اللفظية فهى المسموعة بالآلة التى هى الأذن. وإن كانت عجماء فلها حكم، وإن كانت ناطقة فلها حكم، وعلى الحالين فهى على مراتب ثلاث إما أن يراد بها تحسين الأفهام، وإما أن يكون المراد بها تحقيق الإفهام وعلى الجميع فهى موقوفة على خاص مالها فى بروزها من نفس القائل ووصولها إلى نفس السامع. ولهذه الصورة بعد هذا كله مرتبة أخرى

إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقى، فإنها حينئذ تعطى أمورا ظريفة أعنى أنها تلك الإحساس، وتلهب الأنفاس، وتستدعى الكاس والطاس وتروح الطبع، وتنعم البال، وتذكر بالعالم المشوق إليه، المتلهف عليه».

ويشير فى موضع آخر(١٥) الى أن الأغنية تكون منظومة لتتفق مع إيقاع اللحن فيقول:

«من فضائل النظم أنه لا يغنى ولا يجدى إلا بجيده، ولا يؤهل للحن الطنطنة (حكاية صوت الطنبور - آلة موسيقية) ولا يجلى بالإيقاع الصحيح غيره، لأن الطنطنات والنقرات، والحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد اشتمال الوزن والنظم عليها... والغناء معروف الشرف، عجيب الأثر، عزيز القدر، ظاهر الفضح فى معاينة الروح، ومناغاة العقل، وتنبيه النفس، واجتلاب الطرب وتفريج الكرب، وإثارة الهزة، وإعادة العزة، وادكار العهد، وإظهار النجدة، واكتساب السلوة، ومالا يحصى عدده»(١٦).

ولا نجد دفاعا عن الموسيقى والغناء أبلغ من كلمات التوحيدى هذه، والحق أن كتاباته حول الموضوع فى كتبه التى وصلتنا تشهد بتقديره الموسيقى والغناء وفائدتهما البالغة فى الحياة، وأثرهما على الإنسان من تهذيب للنفس، واستشعار للجمال، وسمو بالأحاسيس والمشاعر.

وهو يرى فى (الإشارات الإلهية) فائدة السماع للمتصوفة فى مجالس أذكارهم، فهو يرفع درجة الوجد، ويساعدهم على التصاعد فى مدارك الذهول والغيبة عن الحس.

وجدير بالذكر أن الغناء والموسيقى كانا من بين اهتمامات المثقفين والمفكرين وخاصة الناس نظرا وسماعا. ويكاد لا يخلو واحد من أولئك المشهورين منهم من له فيهما نصيب بالمشاركة أو التأليف. وقد مر بنا فى أثناء الحديث أسماء كثيرين من أعيانهم، نضيف إليهم أسماء الفارابى والمعرى، فالفارابى ألف كتابا معروفا فى الموسيقى وما كتبه المعرى فى (الفصول والغايات) يكشف عن إلمام واضح بعلم الموسيقى(١٧). كذلك الإمام الغزالى.

وبعد، فلعل أبا حيان أراد أن يشارك فى الجدل حول هذين الفنين وأن يرد ردا حاسما بالنظرية والتطبيق على من يدعون فى الموسيقى والغناء دعاوى إن دلت على شئ فإنما تدل على يبوسة فى الطبع وانحراف فى الذوق والمزاج عن سائر البشر، بل سائر مخلوقات الله.

الهوامش

(١) راجع كتاب آدم متز، ترجمة: أبو ريدة.
(٢) من أول من ترجم له ترجمة موسعة ياقوت الرومى فى معجم الأدباء، وابن خلكان فى وفيات الأعيان.
(٣) ممن اهتم منهم بالكتابة عن شخصيته زكريا إبراهيم فى كتاب أبو حيان التوحيدى فيلسوف الأدباء ص ٩٣، وإحسان عباس فى كتابه عنه.
(٤) الإمتاع والمؤانسة ٢/ ١٨٧ - ١٨٨.
(٥) الأغانى، جـ ٢ص ٧٧٨/٧٧٩، طبعة دار الشعب.
(٦) الإمتاع ٢/ ١٨٣.
(٧) من غاب عنه المطرب، ص ١٨٩، وراجع خاص الخاص له.
(٨) من غاب عنه المطرب ١٩٤
(٩) راجع تعليق زكريا إبراهيم فى أبو حيان، ص ٢٧٢.
(١٠) الهوامل، ص ٣٣٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
(١٢) المقابسات بتحقيق السندوبى، ص ١٦٣.
(١٣) الإمتاع والمؤانسة تحقيق: أحمد أمين ٢/ ٢١٥.
(١٤) الإمتاع: ٣/ ١٤٤.
(١٥) المصدر نفسه ٢/ ١٣٦.
(١٦) الإمتاع، ٢/ ١٣٦.
(١٧) الفصول والغايات، ص ٨٨.

موسيقى الخط العربى
عند
أبى حيان التوحيدى

محمد بغدادى*

لو كـان يعلم «على بن مـحـمـد بن العـبـاس التوحيدى» ـ الذى اشتهر باسم «أبى حيان التوحيدى» ـ أنه أول من وضع أسس علم الجمـال عند العرب، بل أنه يعد أول ناقد عربى، لما أقدم على هذه الفعلة الحمقاء؛ إذ أحرق ـ وهو فى العـقـد التـاسع من العـمـر ـ كل آثاره، وأتلف كل كـتـبـه ومخطوطاته التى أبدعـهـا طوال سنوات العمر المديد، وانصرف بعدها إلى الزهد والورع والتصوف، حتى إذا جاءت سكرة الموت، فـاجـتـمـع حوله مـريدوه، مكثرين من ذكر الله، يسألونه اللطف به، والعفو عنه، فرفع رأسه يقول لهم:

«أترونني أقدم على جندى أو شرطى؟!! .. إنما أقدم على رب غفور» [١].

* كاتب وصحفى بمجلة «روز اليوسف»، القاهرة.

فالرجل كان فنانا ناقداً، وفيلسوفاً مبدعاً، وخطاطاً بارعاً وهو أديب حكيم وصـوفى جـمـيل. وعلى الرغم من أن الوراقـة (أى نسخ الكتب) كـانت مـهنة كـبـار الكتـاب فى عهده، فإنه لم يصب من ورائها مركزاً مرموقاً، ولا جاهاً أو رفعة، حتى إن المتتبع لسيرته يكتشف بسهولة:

«أن المسافة بين جبروت عقله، وتهافت شخصيته شاسعة جداً، حتى ليصعب على قارئه، أن يدرك اجتماع هاتين الشخصيتين المتضاربتين: فكر حر قوى، ونفس متهالكة متخاذلة!!» [٢].

وهذا ما دفعه إلى إحراق كتبه تحت وطأة شعور الخيبة والأسف، لهذا عاش فقيراً، ومات غريباً مجهولاً.

وكانت مهنة التوحيدى التى احترفها سبباً فى سعة اطلاعه، وازدياد معارفه؛ إذ كان يعمل وراقاً، «وكان النسخ معيناً له على القوت، ووسيلته إلى الارتزاق» [٣].

وهذا ما جعل من أبى حيان دائرة معارف جيله على الرغم من أنه كان ضجراً من حرفته، وسماها «حرفة الشؤم» وطمع فى عمل أقل عناء وأكثر جدوى.

ولعل اتصاله بمهنة النسخ، وهو كاره لها، جعله يقبل عليها بنفس متمردة وروح نزقة متحفزة، حتى إذا ضاق صدره وازداد تبرمه بما ينسخه من كتب، راح ينتقد النص وكاتبه بشدة. وربما من هنا بدأت تظهر عنده بوادر الكتابة النقدية، بل إنه برع فى إظهار مثالب الكتاب فى عصره. يقول عبد الرزاق محيى الدين فى رسالة الماجستير التى حصل عليها من جامعة فؤاد الأول فى سيرة التوحيدى وآثاره عام ١٩٤٨:

«تتبعت مؤلفات أبى حيان فوجدته كثير النَّعْى على متكلمى زمانه، دائم السخرية بهم، والحط من شأنهم، لا أستثنى من ذلك فرقة، ولا أصحاب مقالة، كما وجدته مناصراً أصحاب الحديث أنصار الأثر والرواية، ويفضلهم على المتكلمين من أصحاب الرأى والقياس».

ولعل تفضيله المتكلمين والرواة جعله ينحو نحوهم فيما كتب، حتى إننا نجد أن:

«كل ما كتبه أبو حيان فى علم الجمال ما هو إلا مجموعة آراء المفكرين العرب والأدباء الفنانين الذين اهتموا بالفن والصياغة، وتمخض هذا عن النظرية العربية التى شملت مشاكل علم الجمال الحديث ومنها مشاكل الإبداع والتذوق» (٤).

وقال عنه ياقوت الذى ترجم له:

«.. فهو شيخ الصوفية، وفيلسوف الأدباء، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء، وهو فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاءً وفطنةً، وفصاحةً ومُكنةً، كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية»(٥).

ولأن التوحيدى كان وراقاً، فمن الطبيعى أن يكون حسن الخط بارعاً فيه، عارفاً بفنونه وأنواعه. وقد ورّق لزيد بن رفاعة، واستكتبه الوزير ابن العارض كتاب (الحيوان) للجاحظ، وكان حسن الإلمام بعلم الخط قديراً على ضبطه. وقد نسخ له رسالة لأبى زيد البلخى، وقد سأله ابن عبّاد أن ينسخ له ثلاثين مجلدا من رسائله.

ولشدة حبه للخط العربى ألّف فيه رسالة قيمة «ربما تكون من أقدم ما أُلّف فى العربية عن الخط العربى.. وزاد على تجويده للخط وتزيينه، وزخرفته، قدرته على ضبط النسخ، وسلامته مما يدخله الوراقون من تصحيف وتحريف»(٦)؛ أى أنه كان دقيقاً ومدققاً فيما ينسخ من نصوص، ولم يكن يحتاج إلى مراجعة من أحد لتصحيح ما يكتب.

وتقع رسالة التوحيدى فى علم الخط فى ست وثلاثين صفحة، ولها مخطوط فى مكتبة «ڤيينا» ونسخة مصورة فى مكتبة جامعة القاهرة، وهى من أوائل المراجع التى وضعت قواعد للخط ووصفاً لخطوط بعض معاصريه، وقد عدّد لنا التوحيدى أنواع الخطوط العربية وأقسامها فى زمانه، فقال:

«كانت العبرة فى زمانهم قواعد الخط الكوفى بأنواعه، وهى اثنتا عشرة قاعدة: الإسماعيلى، والمكى، والمدنى، والأندلسى، والشامى، والعراقى، والعباسىّ، والبغدادى، والمشعب، والريحانى، والمجرّد، والمصرى، فهذه الخطوط العربية التى كان منها ما هو مستعمل قديماً، ومنها قريبة الحدوث، أما هذه الطرائف المستنبطة فهى مروية عن الصحابة حتى اتصلت بابن مقلة وياقوت»(٧).

وجاءت رسالة أبى حيان التوحيدى عن الخط متضمنة كل ما يتصل بهذا الفن من مقولات ونصائح وتوجيهات، وكل ما يتعلق بأسرار فن الخط من أدوات وطرق للكتابة. وقد أورد التوحيدى فى رسالته أقوال الأقدمين من الفلاسفة والكتاب والمبدعين عن الخط العربى؛ إذ إن العرب أكدوا

أهمية فن الخط لأنه يحمل خصائص الجمال المجرد، فقد تضافر الرقش العربى وهو الفن الزخرفى المجرد مع الخط العربى فى تحديد شخصية الفن العربى. يقول هاشم بن سالم فى الرسالة: «.. قد تكون صورة المداد فى الأبصار سوداء، ولكنها فى البصائر بيضاء».. أى أن رؤية الفن تتم بالبصيرة وليس بالبصر فقط. ويقول ابن المقفع عن القلم: «بريد العلم يخب بالخير، ويجلى مستور النظر، ويشحذ إكليل الفكر ويجتنى من مشقة ثمرة الغير والعبر». ويعرف أبو حيان الجمال فيقول: إنه كمال فى الأعضاء، وتناسب بين الأجزاء مقبول عند النفس».

وفى الرسالة يضع أبو حيان شروطاً للخط الجميل فيقول:

«.. والكاتب يحتاج إلى سبعة معان: الخط المجرد بالتحقيق، والمحلى بالتحديق، والمجمل بالتحويق، والمزين بالتخريق، والمحسن بالتشقيق، والمجاد بالتدقيق، والمميز بالتفريق».

وتنفرد رسالة التوحيدى فى الخط بتفسير هذه المعانى، فيقول:

«• أما المجرد بالتحقيق: فإبانة الحروف كلها منثورها ومنظومها.

• أما المراد بالتحديق: فإقامة الحاء والخاء والجيم وأشبهها على تبيض أوساطها.

• أما المراد بالتحويق: فإدارة الواوات والفاءات والقافات.

• أما المراد بالتخريق: فتفتيح وجوه الهاء والعين والغين.

• أما المراد بالتعريق: فإبراز النون والياء مثل عن وفى ومتى.

• أما المراد بالتشقيق: فتكنف الصاد والضاد والكاف.. مما يحفظ عليها التناسب والتساوى، فالخط فى الجملة كما قيل هندسة روحانية بآلة جسمانية.

• أما المراد بالتنسيق: فتعميم الحروف كلها مفصولها وموصولها.

• أما المراد بالتوفيق: فحفظ الاستقامة فى السطور من أولها إلى آخرها.

• أما المراد بالتدقيق: فتجديد أذناب الحروف بإرسال اليد واعتمال سن القلم.

• أما المراد بالتفريق: فحفظ الحروف مزاحمة بعضها لبعض وملابسة أول منها لآخر ليكون كل حرف منها مفارقاً لصاحبه بالبدن، جامعاً بالشكل الأحسن»[٨].

ويحدثنا التوحيدى فى رسالته عن أنواع الأقلام وطرق بريها وقطعها، فيقول على لسان أحد أرباب المهنة:

«خير الأقلام ما استمكن نضجه فى جرمه، وجف ماؤه فى قشره، وقطع بعد إلقاء بزره، وصلب شحمه، وثقل حجمه».

وقال آخر:

«والقلم المحرف يكون الخط به أضعف وأحلى، والمستوى أقوى وأصفى، والمتوسط بينهما يجمع أحد حاليهما، وما كان فى رأسه طول فهو يعين اليد الخفيفة على سرعة الكتابة، وما قصر فبخلافه».

أما برى القلم فيرى التوحيدى أن له أربع طرق وهى الفتح والنحت والشق والقط. أما القلم فهو أنواع؛ منه الفارسى والبحرى والنبطى، حسب نوع القصبة.

أما مبادئ تعليم الخط، فيحدثنا بها التوحيدى على لسان إبراهيم بن العباس مخاطبا غلامه:

«ليكن قلمك صلبا بين الدقة والغلظة، ولا تبره عند عقدة، فإن فيه تعقيدا للأمور، ولا تكتب بقلم ملتو، ولا ذى شق غير مستو، واجعل سكينك أحدّ من الموسى وأجود الخط أبينه»(٩).

وبظهور الخط العربى ربحت الحضارة والتراث الإنسانى نوعا جديدا من الفنون التشكيلية. وفى تصورى أن الفنان العربى، فى إبداعاته المتنوعة واستخداماته المتعددة للخط العربى، استطاع أن يسبق حركة الفن التشكيلى المعاصر فى نزوعه إلى التجريد. وقد لجأ الفنان العربى إلى التجريد هروبا من التشخيص فى بداية الدعوة الإسلامية، وهى حالة فرضتها عليه ضرورة الامتثال لأوامر بعض الفقهاء الذين فسروا بعض أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) على أنها تحريم للتصوير، وإن استقر رأى الكثير من المفسرين والباحثين على أن هذه الأحاديث كان يقصد بها فى البداية صرف المسلمين عن عبادة الأصنام، خاصة أنه لا يوجد نص قرآنى بالتحريم أو تجريم التصوير.

فلما كان المسلمون فى البداية على غير وفاق بالتصوير والنحت، فلم يكن أمام الفنان المسلم سوى كتابة آيات من القرآن الكريم داخل المسجد وفوق جدران المآذن، تبركا وتقربا إلى الله وتجميلا وتزيينا لبيوته. ولا نعتقد أن الفنان الإسلامى الذى أبدعت يداه تلك الآيات المحفورة أو البارزة على شرفات المآذن العالية قد كتبها وهى على هذا الارتفاع الشاهق ليقرأها المارة أو المصلون، وإنما كتبها ليزينها «بصريا» للناظرين، ويثرى عمارة المسجد بلوحات بصرية مجردة ولمسات جمالية رائعة.

ومن هذا المنظور للوحات الخطية، نستطيع أن نقول إن الفنان العربى أنجز أعظم لوحات تجريدية باستخدامه وحدات الحرف العربى فى التشكيل. وقد ساعده على ذلك قابلية الحرف العربى للمد والمط والاستدارة والبسط والصعود والهبوط واللين والجفاف. حتى عند تعامله مع الكائنات الحية والأوراق والغصون النباتية، لجأ إلى تلخيصها وتحويرها، خوفا من أن يكون محاكيا لطبيعة الكائنات التى هى من صنع الله وحده.

وهروبه من المحاكاة مكنه من النجاح فى التوصل إلى حلول جديدة هى أقرب إلى التجريد بمفهومه المعاصر، وإلى الفن البصرى الحديث.

وإذا كان فيكتور فازاريللى، وهو رائد مدرسة الفن البصرى النمساوى، قد أنجز أفضل أعماله فى الفن البصرى المعاصر، فإننا نعتقد أن الفنان العربى كان قد سبقه إلى ذلك بقرون عدة، وإن اختلفت طرق المعالجة. فقد استخدم هذا الفنان العربى وحدات الخط العربى فى تكوينات التضاغط والتخلخل، متباعدة مرة ومتقاربة أخرى، فى تناغم حركى وتشكيل رائع، لتضعنا فى النهاية أمام فن بصرى بالغ الجمال، منتظم الحركة. ونجح الفنان العربى منذ زمن بعيد فى تحريك مساحات الأبيض بين الأسود والزخارف الدقيقة والمنمنمات بين شموخ الحرف وقوته، وفعل ذلك منطلقا من رؤية فنية محسوبة بدقة، وخبرة اكتسبها عبر ممارسات طويلة بإيمانه الشديد بعمله، وصبره العجيب للوصول إلى أعظم النتائج. حتى إننا نجد الفنان ليوناردو دافنشى، أحد رواد عصر النهضة، يقدم نصائحه لتلاميذه من أربعة قرون فقط!! والتى مازال معمولا بها حتى يومنا هذا فيقول:

«إن الألوان تبدو أكثر وضوحا إذا وضعت أضدادها.. فاللون الأبيض يبدو أكثر ضياء مع الأسود»(١٠).

ولم يكن دافنشى يعلم أن أبا حيان التوحيدى كان قد سبقه فى إسداء هذا النصح الفنى بقرون عدة، فهو يروى لنا فى رسالته على لسان العسجدى:

«للخط ديباجة متساوية، فأما وشيه فشكله، وأما التماعه فمشاكلة بياضه لسواده بالتقدير، وأما حلاوته فافتراقه فى اجتماعه».

ويعود أبو حيان فيؤكد لنا علاقة الخط بالتصوير من حيث الإتقان الفنى، فيقول فى رسالته:

«... إن للخط الجميل وشيا وتلوينا كالتصوير، وله التماع كحركة الراقصين، وله حلاوة كحلاوة الكتلة المعمارية».

ولعل بول كلى klee واحد من الذين استطاعوا أن يعيدوا اكتشاف تلك الحقائق القديمة لإثبات هذه العلاقات مستخدما تقنيات العلم الحديث فى التحليل والدراسة، فقد اعتنى بتركيز العلاقات بين الموسيقى والتصوير. فنحن، عندما نتحدث عن الإيقاع فى الموسيقى ثم ننقل هذا إلى العمارة والتصوير، فإننا فى الواقع نحلل العناصر التقنية وليس الفنية. ودراسات كلى قادته إلى نوع من الرسم «البوليفونى». والمقصود هنا بالبوليفونى فى لوحة أو مقطوعة موسيقية هو عدة أصوات متوافقة ومتداخلة وفق أسلوب مصطلح عليه، وهذه الأصوات قد تكون ألوانا ومساحات وقيما ضوئية، أو دقة فى المنظور. وعندما تتعقد وتتداخل عناصر القطعة الموسيقية أو تتعقد عناصر اللوحة وتتداخل (كما فى الفن البصرى)، فإن قواعد الطباق تتحكم فى الألحان والتوفيق بين العناصر التقنية كالإيقاع واللحن، وكذلك فى التصوير نجد الظاهرة نفسها والعلاقات نفسها فى الإيقاع الخطى واللونى، أو الشكل والصيغة فى الفن التجريدى أو الزخرفى البصرى، أو التضاد اللونى والمنظور والتدرج:

«حتى إننا نجد أن أكثر الفنانين التجريديين أخذوا الآن يهتمون بالقواعد النظرية فى الموسيقى ويحاولون تطبيقها فى التصوير، وأصبحنا نرى الآن لوحات تحمل اسم سيمفونية»(١١).

ومن الغريب أن كلاما يتضمن المعنى نفسه تقريبا كتبه أبو حيان التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى؛ إذ يقول فى رسالته على لسان على بن جعفر:

«لا شئ أنفع للخطاط من ألا يباشر شيئا بيده فى رفع ووضع، خاصة إذا كان الشئ ثقيلا فإن الحركات إذا تمثلت بالحروف، والحروف إذا اندفعت بالحركات، كانت الصورة الخطية، والحروف الشكلية محفوظة الأعيان بامتلائها بها، محروسة الأبدان بانتسابها إليها».

وتعليقا على الوصف السابق، وانسياقا وراء أفكار كلى نفسها، يقول أبو سليمان المنطقى فى رسالة التوحيدى:

«لكأنما اشتق هذا الوصف من الموسيقار، لأنه يزن الحركات المختلفة فى الموسيقى، فتارة يخلط الثقيلة بالخفيفة، وتارة يجرد الخفيفة من الثقيلة، وتارة يرفع إحداهما على صاحبتها، بزيادة نقرة، أو نقصان نقرة، ويمر فى أثناء الصناعة بألطف ما يجد من الحس فى الحس، ولطيف الحس متصل بالنفس اللطيفة، كما أن كثيف النفس متصل بلطيف الحس».

ولا أظن أن بول كلى ابتعد كثيرا عن هذا المعنى الذى أورده التوحيدى فى رسالته عن الخط العربى، خاصة إذا استثنيا ما تراكم من خبرات علمية وفنية فى جعبة التراث الإنسانى عبر العصور، استفاد منها كلى لإثبات ما كان قد توصل إليه التوحيدى بشكل نظرى.

ويؤكد لنا هذا الكلام ما قاله الناقد التشكيلى العراقى عفيف بهنسى، عندما يحدثنا عن هندسة الخط فى اللوحة التشكيلية:

«.. لقد تبين أن فى الخط المستقيم صلابة وتكلفا بعيدا عن الجهد، وهو ضعيف التعبير عن الجمال، ناقص المدلول، فهو لا يثير انتباها حادا، ولكنه انتباه عنيف إذ يعبر عن القسوة وعن القلق، كما يعبر عن الجفاف والجفاء، أما الخط المنحنى فهو خط اللطافة والحركة التى تبرز بلا تكلف أو جهد».

ومن حيث انتشار الخط، يقول أيضا:

«فهو إما خط رفيع أو خط عريض أو متقطع أو هو أفقى أو مائل، على أن تأثير الخط لا يبدو واضحا مالم يكن فى حالة بوليفونية؛ أى مختلطا مع أنواع أخرى من الخطوط».

ومن الملاحظ هنا أن مجمل هذا الكلام الذى يوضح هندسة «الخط» فى اللوحة التشكيلية؛ باعتباره أحد العناصر الأساسية فى اللوحة كاللون والنور والظل والتكوين.. إلخ، يمكن أن تقدمه لوحة الخط العربى أيضا، بل إن كثيراً من الفنانين المعاصرين استفادوا كثيرا، بل صاروا متميزين بين أقرانهم لأنهم قرروا أن يستفيدوا، من هندسة «الخط» فى اللوحة التشكيلية، لأننا نعتقد أن ذلك ما يقدمه الخط العربى فى تراكيبه المتشابكة فى «خط الثلث المركب» و «الديوانى الجلى» و «الكوفى المورق المضفر»، سواء كان عباسيا أو فاطميا أو مملوكيا أو أندلسيا، بل إن «خط الطغراء» ما هو إلا نموذج حى للاتفاق التام مع المعنى السابق.

ورغم أن الخطوط العربية أحرزت تطورا كبيرا، عبر عصور متتابعة من التجديد والابتكار والإبداع، فإن التوحيدى فى رسالته عن الخط يتفق معنا ومع عفيف بهنسى فى المعنى ذاته؛ إذ يقول على لسان ابن المرزبان:

«.. الخط هندسة صعبة، وصناعة شاقة، لأنه إن كان حلواً كان ضعيفاً، وإن كان متينا كان مغسولا، وإن كان جليلا كان جافيا، وإن كان رقيقا كان منتشرا، وإن كان مدورا كان غليظا، فليس يصح له شكل جامع لصفاته الكبر والصغر إلا فى الشاذ المستندر».

ويقول التوحيدى أيضا: «أصلح الخطوط وأجمعها لأكثر الشروط ما عليه أصحابنا بالعراق». فسأله أبو عبد الله بن الزنجى ما تقول فى خط الخطاط الوزير ابن مقلة، فقال: «... ذاك نبى فيه، أفرغ الخط فى يده كما أوحى إلى النحل فى تسديس بيوته».

والواقع أن أبا حيان التوحيدى نجح فى رسالته عن الخط فى أن «يثير العديد من المشكلات المعاصرة فى الفن وفى قواعده»(١٢).

ومن هنا، يعد التوحيدى واحداً من أهم النقاد الفنانين العرب؛ إذ إن حقائقه القديمة مازالت صالحة لإثارة الدهشة فينا حتى الآن، حتى إنه عندما يتحدث عن حسن الخط وعن دور القلم، فإنما يتحدث عن الفن بصورة عامة؛ ذلك أنه:

«كخطاط وراق وأديب مبدع، وباحث لا يستجلب أمثلته ولا تدور أفكاره إلا من معين مهنته وفنه».

وهكذا، فإن ما نستخلصه من مبادئ علم الجمال قالها أو جمعها عن غيره من المشتغلين فى مهنته أو البارعين فى فنه ليزيد موضوع علم الجمال العربى ثراء ووضوحاً، فيقول التوحيدى على لسان على بن عبيدة: «القلم أصم ولكنه يسمع النجوى، وأبكم ولكنه يفصح عن الفحوى». ويستعرض التوحيدى تعريفه للفن فيقول:

«.. الفن مؤلف من شكل ومضمون، من فكر هو الحكمة، وإبداع هو البلاغة، وهو لرى العقول الظامئة والنفوس التواقة للجمال».

ذلك هو أبو حيان التوحيدى، وتلك كلماته عن الفن ورؤيته فى علم الخط. ورغم احتفاء المستشرقين والمؤرخين بأبى حيان ، فإن الناس أنكروه فى عصره. وقد تعاونت أسباب كثيرة على تنكر الناس له، وهذا ما انعكست ظلاله على شخصيته. وقد ساعدهم أبو حيان على نسيانه والتنكر له؛ إذ:

«عاش فى عزلة عن الناس... ثم أحرق كتبه وغسلها بالماء فأتلفها... فمهد للتاريخ من بعده أن يتجاهله ويتناساه وأن يطويه فيما طوى من كنوز»(١٣).

ولعلنا، فى تلك العجالة، ننجح فى إلقاء بصيص من الضوء على دور التوحيدى فى إرساء مبادئ علم الجمال وفن الخط فى حياتنا، أو لعلنا نوفيه بعضاً من حقه الضائع فى عصر تنكر له وتناساه وسلبه حقه، فى تاريخ زاخر بالاحتفاء بمن هم دونه علماً وفناً وموهبة.

الهوامش

(١) **لسان الميزان**، لأحمد بن على بن حجر العسقلانى.

(٢) **سيرته ـ آثاره**، لعبد الرزاق محيى الدين.

(٣) المصدر السابق.

(٤) **علم الجمال عند أبى حيان**، عفيف بهنسى.

(٥) **معجم الأدباء**.

(٦) المصدر السابق.

(٧) **الرسائل**، لأبى حيان التوحيدى.

(٨) نص الرسالة.

(ـ٩) نص الرسالة.

(١٠) **علم الجمال عند أبى حيان**، عفيف بهنسى.

(١١) المصدر السابق

(١٢) المصدر نفسه

(١٣) **سيرته ـ آثاره** لعبد الرزاق محيى الدين.

ملحق

لوحة معاصرة عنوان (تكوين)

لوحات مقارنة للإيضاح

نموذج من الفن المعاصر للفنان الفرنسى «موريليه»

نموذج من الخط الكوفى يصلح لأن يكون فنا بصرياً للخطاط العراقى هاشم البغدادى: «لله الملك وحده».

فن بصرى معاصر

لوحة بالخط الديوانى الجلى كتبها محمد شفيق سنة (١٢٩٦)هـ

كلام اللوحة:

«أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم:

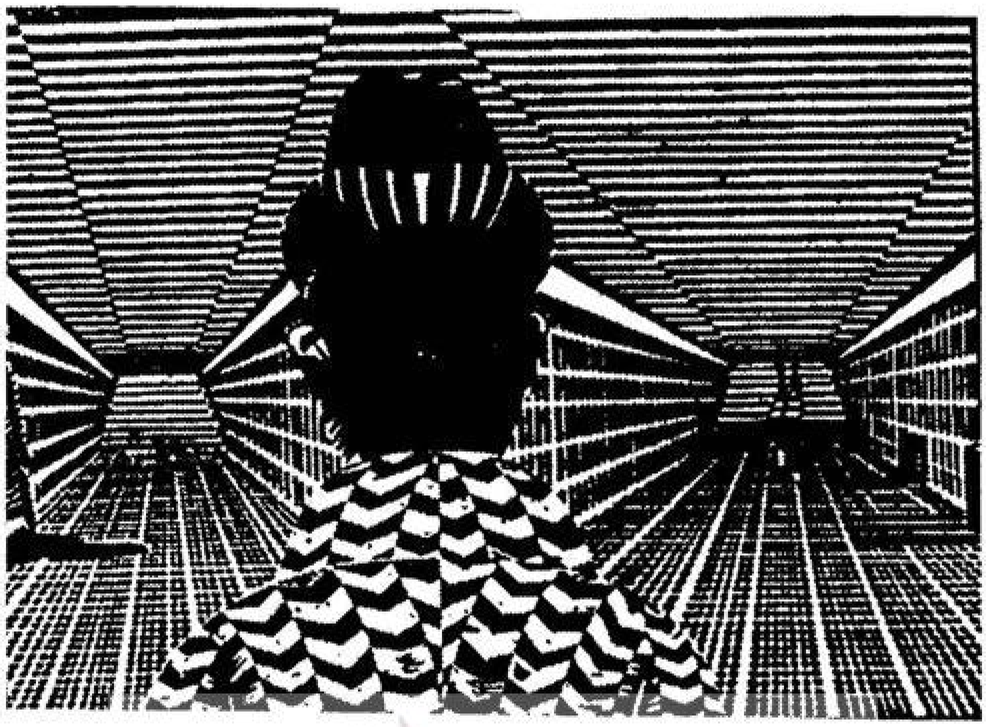
اللهم يا مفتح الأبواب افتح لنا خير باب».

نلاحظ هنا أن القيمة الجمالية للتكوين وتداخل الخطوط وعلاقات الأبيض بالأسود متحققة بشكل أكثر جمالاً فى لوحة الخط العربى، وهى تصلح كرسم «بوليفونى معاصر»

صفحة من القرآن الكريم تحقق فيها روعة التكوين والجنوح للتجريد لدى الفنان الإسلامى.

ملحـــق

لوحات مقارنة للإيضاح

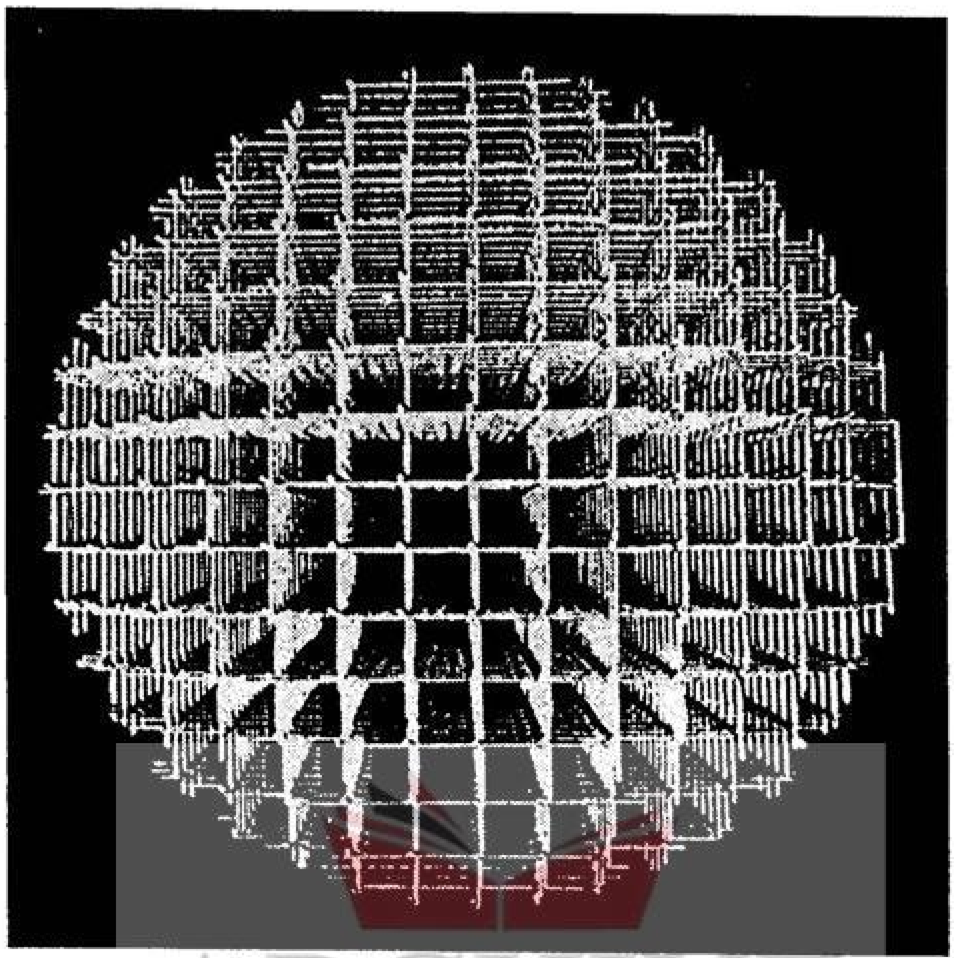


فن بصرى معاصر

لوحة بالخط الديوانى الجلى كتبها محمد شفيق سنة ١٢٩١ هـ كلام اللوحة:
«أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم:
الهم يامفتح الأبواب افتح لنا خير باب».



نلاحظ هنا أن القيمة الجمالية للتكوين وتداخل الخطوط وعلاقات الأبيض بالأسود متحققة بشكل أكثر جمالاً فى لوحة الخط العربى وهى تصلح كرسم «بوليفونى معاصر».

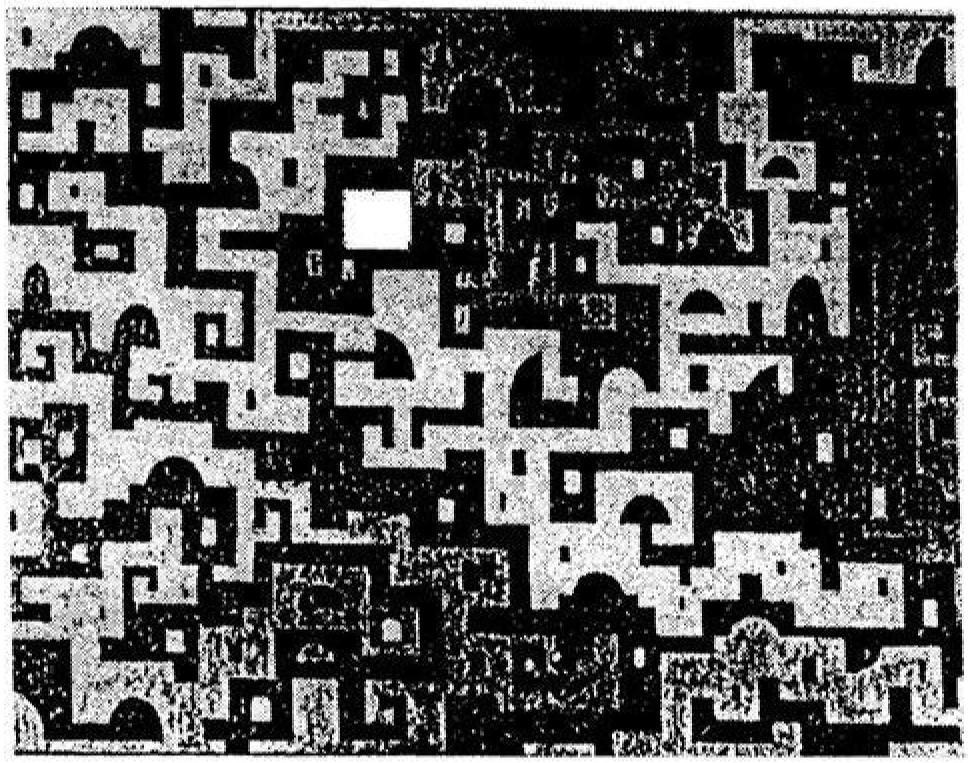


نموذج من الفن المعاصر للفنان الفرنسى «موريليه»

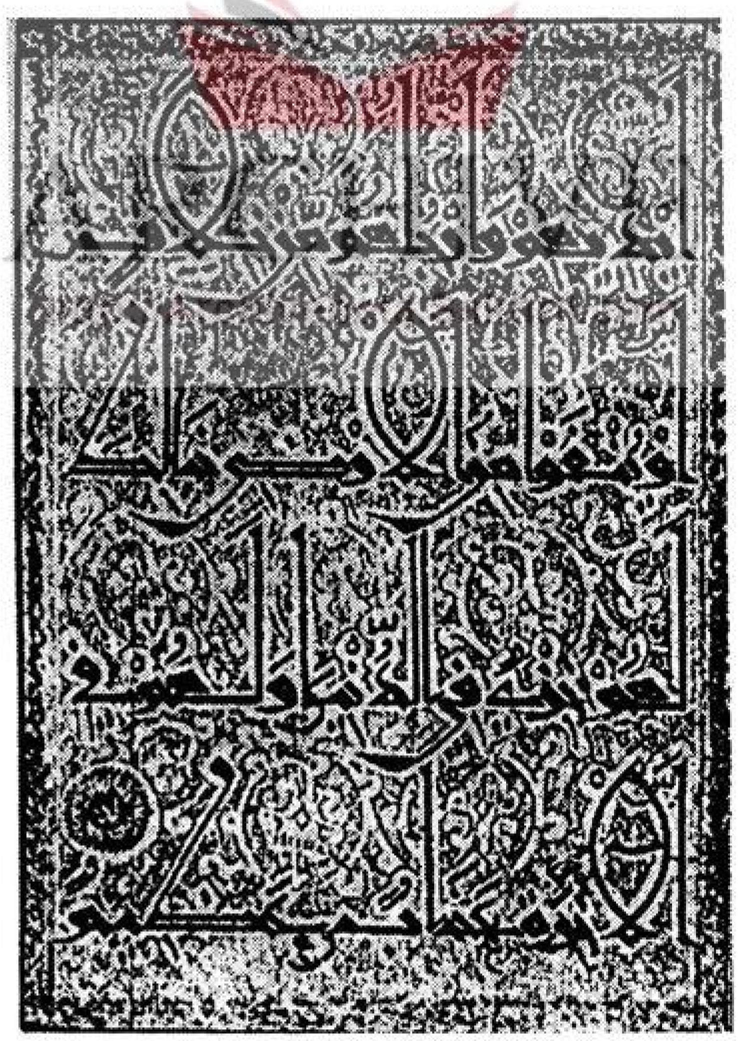


نموذج من الخط الكوفى يصلح لأن يكون
فناً بصرياً للخطاط العراقى هاشم البغدادى:

«لله الملك وحده»



لوحة معاصرة عنوان: «تكوين»



صفحة من القرآن الكريم تحقق فيها روعة التكوين والجنوح
للتجريد لدى الفنان الإسلامي.

التفكير النقدى
فى كتاب المقابسات للتوحيدى
«مقاربات نصية. وقراءة ذاتية»

عبد القادر الرباعى*

ـ ١ ـ

كثرت الكتابة حول أبى حيان التوحيدى وكتبه وأفكاره. ولكن الدراسة فى هذه الكتابات كانت بحثاً أفقياً فى مسائل عامة وشاملة[١]، حتى إن الكتاب الذى خصصه عبدالأمير الأعسم ـ أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة بغداد ـ لدراسة كتاب (المقابسات) يندرج فى هذه الدراسات الأفقية، لأن الجانب الذى تناول فيه المنهج التحليلى للكتاب لم يأخذ سوى جزء يسير من كتابه، ولم يبحث فيه إلا مسائل شكلية حول تركيب الكتاب من السماع والمحاورة والأمالى وغيرها، وحول التعريف بالفلاسفة الذين حاورهم أبو حيان، والقاسم المشترك بينهم. أما التحليل الموضوعى للأفكار الفلسفية فى الكتاب ـ وهو التحليل المعول عليه فى بابه ـ فكان تحليلاً عاماً ومسطحاً وموجزاً؛ إذ لم يأخذ إلا أربع عشرة صفحة (ص ٢٦٨ ـ ٢٨٢).

كان لابد، إذن، من إيجاد منهج يبحث رأسياً فى جانب من فكر التوحيدى ثم ربطه، بعد ذلك، بفلسفته المركزية المحورية. من هنا وقع اختيارى، تحقيقاً لهذا الهدف، على كتاب (المقابسات) ـ الكتاب الفلسفى الذى حوى أهم آرائه فى الإنسان، والحياة، والعلم، والمعرفة، واللغة، والأدب: شعراً ونثراً.

وبعد قراءة متأنية للكتاب، وجدت أن التفكير النقدى فيه متقدم يتعدى الحديث المباشر عن المنظوم والمنثور أو البلاغة والبيان، إلى حوار شامل فى أحوال متنوعة ينتظمها خط فلسفى موحد لبواعثها، راصد لتشعباتها، جامع لمخرجاتها. لأجل ذلك وجدت الخوض فى عبابه قد يحقق ميزة ربما لم تتهيأ لدراسة سابقة عليه، فكان هذا البحث ثمرة ذلك الخوض، وعلامة على الاجتهاد فيه.

* قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة اليرموك، إربد، الأردن

اعتمدت النص التوحيدى منهجاً للقراءة الذاتية، والتأويلات الفردية، دون أن أرتد فى ذلك إلى قراءة غيرى لأتفق أو أختلف معه. فكل ما سيأتى من تأويلات جاء من المقاربة بين النصوص المتباعدة فى الكتاب مكاناً وموضوعاً، وإمعان النظر فى النصوص المتقاربة مكاناً وموضوعاً أيضاً. وقصدى أن أشكل من التباعد جمعاً، ومن الكثرة وحدة، ومن التعدد كلا، رغبة منى فى الوصول إلى لب البناء الفكرى النقدى الذى حكم الآراء فى الكتاب.

كان ضم النصوص إلى بعضها بعضا يكشف أمام البصر والبصيرة ما هو مستور داخل ثنايا النص الواحد فى حال كونه معزولاً عن أخيه وجاره وابن عمه. لكن هذه النصوص احتاجت منى قراءات وتأملات حتى التأمت الكلمات والعبارات والجمل على معان متوافقة، وآراء متوائمة. وخرجت من هذه التجربة بقناعة يقينية هى أن النصوص المتجاورة على الاتفاق أو الاختلاف أو التعارض تؤلف مورداً عذباً صافياً لا يخذل متدبره ومتذوقه وشاربه.

عند اقترابنا من فلسفة التوحيدى فى كتاب (المقابسات)(٢) علينا استحضار أمور ثلاثة مهمة:

أولها: أن أبا حيان يبدو لنا فى الظاهر ناقلاً عن شيوخ عدة، وعلى رأسهم أستاذه أبو سليمان السجستانى المنطقى، لكن هذا النقل لم يكن ـ على الحقيقة ـ نقلاً محايداً، وإنما هو إعادة صياغة المفاهيم على قدر الإيمان بها، والوعى العميق بأسرارها، والتبنى الكامل لأبعادها ومراميها، وهذا كاف لأن تكون هذه الأفكار أفكار التوحيدى نفسه. وقد تكون تعريفاته الخاصة حول مضامين الكتاب ومصطلحاته (ص٢٤٥ ـ ٢٥٧) دليلاً مقنعاً على أنه يكتب بوعيه وفهمه، ويعبر عن فلسفته كما بلورها هو نفسه.

وثانيها: أن أبا حيان حدد هدفه من الكتاب فجعله لفائدة الإنسان وخيره. قال:

«فما أحوج الإنسان ... إلى يقظة بها يكيس فى معاشه، ومنها يقتبس لمعاده ... فباب الخير مفتوح، وداعى الرشاد ملح، وخاطر الحزم معترض، ووصايا الأولين والآخرين قائمة، ومزاجرهم موجودة ... واعلم أن الغرض كله فى هذا الكتاب، فى جميع ما يثبت عن هؤلاء الشيوخ، إنما هو فى إيقاظ النفس، وتأييد العقل، وإصلاح السيرة، واعتياد الحسنة، ومجانبة السيئة» (ص ٧٩ ـ ١٨٠).

وهذا يعنى أن كل الأفكار النقدية حول الأدب والشعر تنحو نحو هذا الهدف النبيل.

وثالثها: أن من يتعرض لفلسفة أبى حيان النقدية فى (المقابسات)، عليه أن يدرك شمولية هذه الفلسفة التوحيدية من جهة، وأن يردها إلى أساسيات القوى الداخلية للإنسان من جهة ثانية. فأبو حيان لا يفصل آراءه فى الأدب واللغة والبلاغة عن آرائه فى الموجودات الأخرى كالحركة، والسكون، والحب، والعشق، والهوى مثلاً. ذلك لأنها جميعاً ترد عنده إلى قوى داخلية تقوم على بعث هذه العلة أو تلك، وإحيائها، وتنظيمها وفق حاجات إنسانية ملحة فى زمان ما، ومكان ما، وعلى هيئات متفاوتة فى القرب والبعد أو الارتفاع والانخفاض، والشدة والرخاوة، والثبات والتغير، وما إلى ذلك من أحوال.

إن فلسفة أبى حيان مبنية على أساس شمولى تداخلى يسرى فى الحركة والفاعلية والتركيب الأساس هنا وهناك، فهو ينقل عن العامرى قوله:

«والمرض والعافية فى الأبدان بمنزلة الغنى والفقر فى الأحوال. والغنى والفقر فى الأحوال بمنزلة العلم والجهل فى القلوب، والعلم والجهل بمنزلة العمى والبصر فى العيون».

ثم يتابع:

«والفساد، والصلاح فى الأمور بمنزلة الضعة والرفعة فى المراتب. والضعة والرفعة فى المراتب بمنزلة القبح والحسن فى الصور. والقبح والحسن فى الصور بمنزلة العى والفصاحة فى الألسنة. والعى والبلاغة فى الألسن بمنزلة الاعوجاج والاستقامة فى الأعضاء» (ص ١٧٨ ـ ١٧٩).

فالأشياء والمعانى فى الحياة ـ كما يستنتج من النص السابق ـ تتشاكل، وتتلاقى مهما اختلفت منابعها، وتنوعت أحوالها. فما ينطبق على الأدب ينطبق على أمور فى الحياة بعيدة عن جوه وسماته. حين احتاج التوحيدى ـ مثلاً ـ أن يجد نقيضاً لعلم التنجيم، الذى لا يثق بنتائجه، أورد العلوم الأخرى مجتمعة، فساوى بين الطب والهندسة والشعر والنحو وما إلى ذلك. قال:

«قيل لم خلا علم النجوم من الفائدة والثمرة؟ وليس علم من العلوم كذلك، فإن الطب ليس على هذا ... وكذلك النحو ... وكذلك الشعر ... والبلاغة، والصناعات كلها كالهندسة ... والهيئة» (ص ٥٨ ـ ٦٠).

هو فى نظرته الشمولية هذه يصدر عن توافق فى المخرجات والنواتج، بقطع النظر عن العلة المسببة لها:

«فكل ما فعلته النفس بالأدب ـ كما قال أبو سليمان ـ فعلته الطبيعة بالعادة، وفعله العقل بالتقبل، وفعله البارى تعالى بالجود» (ص٢٧٩).

وقد تستند شمولية نظرته إلى طبيعة التفكير الفلسفى العام الذى عليه كتاب (المقابسات). إنه ـ كما يقول عبدالأمير الأعسم:

«سجل للأفكار الفلسفية بالدرجة الأولى، فهو كتاب يحمل على كتب الفلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة» (انظر كتابه السابق ص١٠٩).

ـ ٢ ـ

تشكل ثنائية العقل والحس الأساس الأول والأهم الذى بنى عليه التوحيدى أفكاره الفلسفية بعامة، والأدبية بخاصة. إن منطلقاته الفلسفية والمنطقية أعلت كثيراً من قيمة العقل، وحطت من قيمة الحس، كما سنرى من خلال صفات كل منهما فى الكتاب. وقد لا يخطئ المدقق إذا ما قرر أن كل فلسفة التوحيدى فى (المقابسات) ترتد إلى الموازنة بين العقل والحس.

أما العقل، فهو ـ كما ينقل عن النوشجانى:

«خليفة العلة الأولى عندك، يناجيك عنه[٣] ويناغيك به، ويبلغ إليك منه، ويدلك على قصده، والسكون فى حرمه، ويدعو إلى مواصلته والتوحد به ... بل العقل إذا رنوت إليه، وهو فى يفاع القدس، ومغنى الإله، أيقنت أنه صورة سرمدية مشاكهة للمبدأ الأول، يكاد يكون بها كأنه هو» (ص٤٦٧ ـ ٤٦٨).

وهو ـ كما ينقل عن العامرى: «خليفة الله تعالى فى هذا العالم» (ص١١٨). وللعقل جهات ثلاث: «جهة إلى البارى، وجهة إلى المعقولات /أى الموضوعات/ وجهة إلى ذاته» (ص ٣٩٦).

أما الحس فهو ـ كما عرفه فى موضع: «قوة روحانية تفعل فعلها من خارج» (ص ٣٧٣)، وكما عرفه فى موضع آخر: «هو قبول صور المحسوسات دون حواملها» (ص ٣٦٣).

والعقل، عند التوحيدى وشيوخه، أشرف من الحس وأرفع. أما الحس فأدنى من العقل، وأقل شأناً. لذلك كان الحس خادماً للعقل، رائداً له، والعقل مستريداً له. فعندما سئل أبو سليمان: فلم استغنى فى نهاية المعقول عن الحس، ولم يستغن فى نهاية المحسوس عن العقل؟ قال:

«لأن المعقول فى نهايته عقل، والعقل غنى عن كل شئ ينحط عنه. والمحسوس فى نهايته حس، والحس يحتاج إلى ما ارتفع عليه. ولابد من حس يبين به الخلق فى العموم ولابد من عقل يوصل به إلى البارى على الخصوص. والحس رائد ولكنه يرود لمن هو أعلى منه. والعقل مستريد ولكنه يستريد من هو دونه» (ص ١٣٩ ـ ١٤٠).

فإذا كان الحس ينحدر إلى الأرض والخلق بعامة، فإن العقل يصعد إلى البارى تعالى بخاصة. وهذه شقة واسعة بينهما، لكنهما ـ مع ذلك ـ يطلبان معاً، لأن الأحوال والأمور لا تتم إلا بتكاملهما وتساندهما. فالعقل وحده ـ على شرافته ـ لا يكفى لإدامة الحياة، كما أن الحس ـ

على قلة شأنه قياساً بالعقل ـ لا يستغنى عنه للغرض عينه، فهو لازم لزوم العقل سواء بسواء. فسعادة الإنسان ـ برأيه ـ تقوم على أساس المحسوس والمعقول معاً. قال:

«فاسعد أيها الإنسان بما تسمع وتحس وتعقل، فقد أردت لحال نفسية، ودعيت إلى غاية شريفة، وهيئت لدرجة رفيعة، وحليت بحلية رائعة، ونوجيت بكلمة جامعة» (ص ٥٧).

وتظل الحسيات معابر للعقليات، لأننا لا نستطيع أن نصل إلى عالم العقل متجردين من أشياء الحس، وحين نصل إلى حقائق العقل نفارقها مستغنين عنها:

«ولما كنا بالحس فى أصل الطبيعة، لم ننفك منه، ولما كنا بالعقل فى أول الجوهر لم نجهل فضله... ففى كل محسوس ظل من العقل» (ص ١١٨).

وتكامل الحس والعقل يشير إلى أن كل واحد منهما يسد جانباً فى الإنسان، فإذا كان الحس يدل على الجانب الضعيف المحدود، فإن العقل يشى بالجانب القوى المطلق، ذلك لأن:

«الحس ضيق الفضاء، قلق الجوهر، سيال العين، مستحيل الصورة، متبدل الاسم، متحول النعت. والعقل فسيح الجو، واسع الأرجاء هادى الجوهر، قار العين، واحد الصورة، راتب الاسم، متناسب الحلية، صحيح الصفة» (ص ١٧١).

كما أنهما معاً توحيد للظاهر والباطن من الإنسان، فالحس مجاله الجسم البادى، والعرض الظاهر. أما العقل فمجاله المعدن الدفين، والجوهر الثمين.

والإنسان مركب من متناقضات، لأنه مشتمل على العقل والحس معاً، لذلك هو ـ كما قال النوشجانى:

«شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل، كل بالوحدة، واحد بالكثرة، فان بالحس، باق بالنفس، ميت بالانتقال، حى بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تام بالطلب، حقير فى المنظر، خطير بالمخبر، لب العالم، فيه من كل شئ شئ، وله بكل شئ تعلق» (ص ٤٧٣).

تكامل العقل والحس فى الإنسان، إذن، شاهد على توائم المتناقضات فيه، وعلى التقائها معاً فى الحياة. فإذا كان العقل خاصاً بالكليات، فإن الحس منتسب إلى الجزئيات. والوحدة فى العقل تجميع للكثرة فى الحس، ووراء الحس أمر يعقل لتحقيق التوحد. كأن هذا يشى بما يعرف فى لغة النقد الحديث؛ الوحدة فى التنوع والتعدد:

«فبالواجب خالف حكم الحس حكم العقل حتى صار فى المعقول كل مختلف متفقاً، وكل كثير واحداً، وكل بعيد قريبا، وكل مظنون منتفيا، وذلك لأن الوحدة العقلية فى الكثرة الحسية مدمجة» (ص٢٣٣ ـ ٢٣٤).

وهما معاً متلازمان لحيوية الحياة وبعث المشاعر الإنسانية المتقاطعة والمتعانقة، لأنه لو «استوى الطرفان لسقط البحث وزال المراء، وكان لا يشتاق الغريب إلى وطنه، ولا يحن الجوهر إلى معدنه» (ص ٢٣٤). فمن خلال فكرة المخالفة أو التناقض التى تجمع بين الحس والعقل على أساس بث الحيوية والفاعلية الإنسانية فى أشياء الكون، انتسب الحس إلى الحركة، والعقل إلى السكون. لكن حركة الحس ـ مع ذلك ـ لا تتم إلا بتأثير فاعلية العقل، لأن الحس ـ كما مر بنا ـ لا يستغنى عن العقل. وحين سئل أبو محمد العروضى عن الحركة والسكون، أجاب:

«كل حس فقوامه بالحركة، وكل عقل بالسكون ونظامه بالهدوء، وخاصته بالطمأنينة، وأثره بالقرار، وقوته باليقين ... والسكون عند العقل عدم الحس، والحركة عند الحس بتأثير العقل» (١٥٥).

وهكذا كان التباعد بين العقل والحس، وهكذا كان التقارب والتلاحم والتكامل، لكنهما معاً فى تباعدهما وتقاربهما يصدران عن الإنسان فى توافقاته، وتناقضاته.

ـ ٣ ـ

ومادمنا فى حيز القواعد الداخلية التى يستند إليها تفكير أبى حيان النقدى، فإن علينا أن نقف عند قاعدتين أخريين هما: الطبيعة والنفس.

الترتيب التنازلى لهاتين القاعدتين بالنسبة إلى العقل كالتالى: العقل أولاً، والنفس ثانياً، والطبيعة ثالثاً. «فالنفس تستمد من العقل الصور، والطبيعة تستمد من النفس، وتقوى بها، وإشراق الشمس عليها يبقى على قواها، ولولا ذلك لضعفت وانقضت» (ص ٣٩٦). وهذه القوى الثلاث تتساند، ولا تعمل متفاصلة، بل متعاونة لأنها من أصل واحد، ونسب جامع. وإذا كانت هناك تفرقة بينها فالتفرقة:

«لا تقع من جهة الطبيعة الأولى[٤] لأنها واحدة سارية فى الجميع، لكنها وقعت من جهة المواد[٥] والقوابل بالزائد والناقص... فالطبيعة نفس فى الأصل، والنفس عقل فى الأول، والعقل هو المبدأ. وكل هذا واحد إذا لحظت القوة الفائضة والجود المنجس» (ص ٤٥٩ وما بعدها).

أما النفس، فعالمها معقد يصعب أن يحاط به، فالتوحيدى يعذر كل:

«خطيب مصقع، وكل طالب مترفق إذا تكلم فى النفس وبحث عن شأنها أن يعيا ويحصر ويقصر، فإن المطلوب فيها صعب، والغاية بعيدة، والشوط بطئ، والعجز شامل» (ص ٤١٥).

ولكنها ـ مع ذلك ـ تؤلف بين موجوداتها، على تباعد هذه الموجودات وتناظرها. ويعينها على مهمتها هذه الأصل الذى نشأت منه، فهى جوهر «عقلى متحرك من ذاته بعدد مؤتلف، أو جوهر علامة مؤلفة بالعقل» (ص ٣٧٢).

وعلى الرغم من أن التوحيدى يرفع من شأن العقل على النفس، فإنه ـ من جانب آخر ـ يجمعهما معاً على أساس من التكامل والتوحد، «فهى العقل بوجه آخر، والعقل هى بوجه آخر» (ص ١١٠).

ومن القيمة الكبرى التى أعطاها كتاب (المقابسات) للنفس أن الإنسان ـ كما يقول الصيمرى ـ «إنما هو إنسان بالنفس، وللنفس ما هو إنسان» (ص ١١٠). وعن أبى سليمان:

«أن الإنسان قد يكون ذا ثوب، وذا مال، وقد لا يكون. ويستحيل أن يكون إنساناً إلا وهو ذو نفس، لأنه بالنفس ما هو إنسان، ولولا النفس لم يكن إنساناً» (ص ١٣٧).

وأما الطبيعة: «فصورة عنصرية ذات قوتين: متوسطة بين النفس، والجرم[٦]، لها بدء الحركة وسكون عن حركة» (ص ٣٧٣). وهى ـ بكلمة أخرى:

«اسم مشترك يدل على معان: أحدها ذات كل شئ، عرضًا كان أو جوهراً، وبسيطاً كان أو مركباً، كما يقال طبيعة الإنسان، وطبيعة الفلك... أو المعنى الذى حده أرسطوطاليس، بأنه مبدأ الحركة والسكون للشئ الذى هو منه أولاً، بالذات لا بطريق العرض» (ص ٣١٢).

وذلك يعنى أنها طبيعة الشئ التى تؤسس أحواله وصفاته وحركته، وفى فضائله ورذائله، لهذا كانت دعوة التوحيدى للإنسان بأن يكون بطبيعته إنساناً فاضلاً، لأن من:

«غمس نفسه فى غمار الطبيعة هلك وطاح، ومتى محا الإنسان آثارها وجلا أصداءها أبصر ما يثنى طرفه عنها، ويرقيه إلى المحل الأسنى» (ص٢٥٤ ـ ٢٥٥).

ـ ٤ ـ

أول ما يستوجب النقاش من مسائل الفن والأدب والنقد بعد العقل والحس والنفس والطبيعة هو البديهة والإلهام، والروية والفكر أو المطبوع والمصنوع. فالإلهام ـ كما قال أبوسليمان:

«يحكى الجزء البشرى... فمن أجل انقسام الإنسان بين شئ ينبعث منه مشتاقاً إلى مطلوبه، وبين شئ يبعثه شائقاً إلى مطلوبه ما وجب أن

يكون له روية هى به، وبديهـــة هى إليـــه» (ص٢٢٨).

لعل المقابلة بين المشتاق/ والشائق فى النص توحى بأنهما يعمـلان فى خطين متـقـابلين متـخـالفين إن لم يكونا متناقضين، لكنهما يلتقيان فى الوسط ليؤلفا كلاً واحداً.

إن هذا يعنى أن الإبداع لا يتم بالإلهام وحده، كما لا يحصل بالفكر وحده، وإنما يكتمل بالجانبين معاً: الجانب الفطرى الموهوب، والجانب الجهدى المبذول. لكأن أبا حيان التوحيدى يتحدث عن الجانب الذى أخذ مساحة واسعة من النقاش فى الفكر النقدى العربى وهو المطبوع والمصنوع.

لقد تعرض كتاب (المقابسات) إلى هذا الجانب، وناقشه فى أكثر من موقع، ولكن من جهة حاجة الطبيعة إلى الصناعة. وقد فسر أبو سليمان هذه الحاجة بقوله:

«إنما الطبيعة احتاجت إلى الصناعة فى هذا المكان، لأن الصناعة هاهنا تستملى من النفس والعقل، وتملى على الطبيعة، وقد صح أن الطبيعة مرتبتها دون النفس، وأنها تعشق النفس، وتتقبل آثارها، وتمتثل بأمرها، وتكمل بإكمالها» (ص ١١٣).

لقد بنى هذه الحاجة على أن الصناعة تستمد قوتها وفاعليتها من النفس والعقل، ثم تؤثر بهذه القوة وتلك الفاعلية على الطبيعة، معتمداً على أن الطبيعة عاشقة للنفس التى هى فوقها، تتأثر بها، وتقبل أوامرها، وتتكامل معها. ولكى يؤيد ما ذهب إليه ضرب مثلاً على ذلك الموسيقى، قائلاً:

«والموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة، ومادة مستجيبة، وقريحة مؤاتية، وآلة منقادة، أفرغ عليها تأييد العقل والنفس لبوساً مونقاً، وتأليفاً معجباً، وأعطاها صورة معشوقة وحلية مونقة... فمن هاهنا احتاجت الطبيعة إلى الصناعة، لأنها وصلت إلى كمالها من ناحية النفس الناطقة[٧]، بوساطة الصناعة الحاذقة التى من شأنها استملاء ما ليس لها، وإملاء ما يحصل فيها استكمالاً بما تأخذ وإكمالاً بما تعطى»[٨] (ص ١١٣).

فالروية هى: (التمثيل بين خواطر النفس) (ص ٣٦٦).

وتكامل البديهة والروية، أو الإلهام والفكر، أو المطبوع والمصنوع فى أنهما «يجريان من الإنسان مجرى منامه ويقظته، وحلمه وانتباهه، وغيبته وشهوده، وانبساطه وانقباضه» (ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩). فهذه أحوال متغايرة فى الإنسان، لكنها أجزاء منه، فبها معاً يحيا ويتحرك ويتنفس ويعيش لغزاً يعرض ذاته على التحليل والاستنتاج باستمرار، تماماً كالعمل الفنى الناضج، الفن الذى يحتاج دوماً إلى محلل مدقق يجتهد فى حل إشكالاته.

إن الصناعة أو بذل الجهد فى التفكير لبلوغ الكمال فى الفن المبدع، ليذكرنا بما يقوله التوحيدى عن المعدن الذى «يبخل بما فيه إلا لمستحقه بالطلب والجهد والمعاناة والكدح» (ص ٣٧٦). وينطبق هذا على المبدع الذى يحتاج لإخراج معدن فنه وروائه إلى جهد ومعاناة، كما ينطبق على الناقد الباحث عن معدن النص وجوهره؛ إذ يحتاج هو الآخر إلى كدح واجتهاد، تحقيقاً للهدف الجليل.

ـ ٥ ـ

ويقودنا حديثه عن الإلهام والروية، أو الطبع والصنعة إلى المناقشة حول الحقيقة والاستعارة، أو الواجب والخيال من وجهة النظر الفلسفية التى تطرح فى كتاب (المقابسات). قال عن الحقيقة:

«ليس لشئ وجود، ولا وجوب إلا للبارى الحق، فلا حقيقة إذن لشئ إلا له، لأنه هو الواجب، وكل ما عداه فإنما هو به واجب[٩]، وبه ممتنع، وبه ممكن. والوجود الحق له. فكل وجود يرسم للممكن أو للممتنع فإنما هو بالاستعارة، والتقريب، والتحلية، والتشبيه» (ص ١٨٧).

أو كما نقول نحن اليوم: بالخيال.

هذا النص مهم لأن كتاب (المقابسات) قد رسم فيه الخط الفكرى الفلسفى لحدود الحقيقة، وحدود الاستعارة ـ

الخيال. فالحقيقة الوحيدة هى للبارى تعالى، وطريقها طريق العقل، لأن العقل كما مر بنا سابقاً ـ هو الدال على هذه الحقيقة، وهو الأقرب إلى البارى تعالى. وما عدا هذه الحقيقة فهو اقتراب منها على الاستعارة أو التشبيه، أو بكلمة جامعة على الممكن، لأنه ـ كما قال:

«لا طبيعة للممكن، وإنما هو موقوف على فرض الفارض، ووهم الواهم، ووضع الواضع، وظن الظان، وليس كالواجب الذى هو ثابت على وتيرة واحدة. ولا كالممتنع الذى هو أيضاً على هيئة واحدة... ثم إن الإمكان بعد هذا كله استعار من الواجب شبهاً، واقتطع منه ظلا، واستعار من الممتنع شبهاً، واسترق منه ظلا» (ص ١٨١ ـ ١٨٣).

فلما كانت الحقيقة حالة حية ثابتة، والممتنع مقيما على حالة العدم الثابتة، فإن الممكن ـ هو الاستعارة والتشبيه والخيال ـ يقع فى الوسط، يلتفت إلى الوجود فيستعير منه ظلا، وإلى العدم فيستعير منه ظلا، ليكون ممكنا، أى متردداً بين الوجود والعدم. وهذه الحالة عائمة لاطبيعة لها، كما قال.

لعل قول النوشجانى يزيد المسألة وضوحاً؛ حيث قال:

«البارى الحق، والأول الأوحد منبجس الأشياء كلها ومنبعها، عنه تفيض فيضا، وفيه تغيض غيضا، لا على حد اللفظ... بل على حد العقل... فإن الأشكال والحدود من الأقوال والأعراض منفية فى ساحة الألوهية، لكنها رسوم محركة للنفوس تحريكاً، وكلمات مقربة من الحق تقريباً. تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك كله تبليغاً. وكلما كانت هذه الرسوم أتم وأحسن، والكلمات أبهى وأبين كان التحريك ألطف، والإدراك أسرف. ولهذا ما يضرب عن بيان إلى بيان، ويؤثر كلام على كلام. وكمثال على هذا التحريك، وهذا التحرك: حاضر الأشكال الخطوط والصور والنقوش» (ص ١٦٣).

يفيدنا النص أموراً كثيرة أهمها أن اللفظ فى الأدب يقابل العقل فى الفلسفة. وإذا كان الأول عاجزاً عن إدراك الحق، فإن الثانى قادر على ذلك الإدراك. ومنها أن الصور والأشكال والخطوط والنقوش ناتج الاستعارة والخيال[١٠]، وهى بعيدة عن الساحة الألوهية، لكنها تحفز النفس للاقتراب منها، وكلما كانت تلك الرسوم أتم وأكمل، كانت مهمتها أسهل. لأجل هذا تأتى البراعة فى الصنعة الأدبية، فيضرب عن بيان إلى بيان، طمعا فى التجويد، وإغراء فى الوصول.

إن هذا يعنى أن مهمة وسائل الأدب والشعر والفن النزوع نحو الحق بتحريك النفوس والتأثير عليها، لكنها تظل ـ على أية حال ـ قاصرة عن مهمة العقل الذى يسكن الساحة الألوهية بنفسه، ودون أن يستعين بغيره، أو يحتاج إلى الحركة والتحريك. إن هذا يذكرنا بنص العروضى السابق الذى جعل الحركة عند الحس، والسكون عند العقل. فالعقل «من فيض العلة الأولى وجوده، لأن هذا النعت لكل ما دونه بالاستعارة، وله بالواجب والحقيقة» (ص ١٥٥). وكان قد قال: «العقل سلم إلى الله تعالى، به الخير كله» (ص ٢٤٩).

وفى عالم الاستعارة يستخدم أبو حيان التوحيدى مصطلحات أخرى كالاختيار والمقاييس والانفعال. وكلها توحى بالمحاكاة الأفلاطونية التى تعنى نزوع العالم السفلى إلى محاكاة العالم العلوى، كما سنرى فى نصوص تالية:

عن أبى سليمان أن:

«الأشياء تتحرك وتسكن... فمحركها هو مسكنها لأنها إليه تتحرك إذا تحركت، وبه تسكن إذا سكنت... وذلك أن كل من أوجب الحركة العلوية بالفعل أوجب الحركة السفلية بالانفعال» (ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣).

وقال فى موضع آخر:

«الانفعال على ثلاثة أنحاء: فنحو ينحط به المنفعل عن خاصة جوهره باستحالة صورته وانحلال كينونته، وضرب يتحرك به المنفعل على

نفسه إما نقصاً لما اجتمع، واستخلافاً لما انحل عنه. وضرب يتطاول به المنفعل إلى ما فوقه مقتبساً لنوره، وتشوقاً إلى كماله. فهذا المنفعل من وجه الاختيار أكمل وأفضل» (ص ٢٧٧).

فالمنفعل الثالث نزاع إلى العالم العلوى كى يقتبس من نوره نوراً، ومن كماله كمالاً، أو - بكلمة أخرى - ليستعير نوره وكماله، أو ليحاكيهما، خيالاً وانفعالاً، طمعاً فى تجاوز موقعه السفلى إلى الموقع العلوى.

وهو يستخدم المقاييس فى معنى الانفعال السابق. قال:

«العقل الأول يدرك الأشياء بغتة، والعقل الثانى يدركها أيضاً بغتة إذا كان بالعقل الأول، لا تعوقه عنه الأشياء الهيولانية، فإذا عاقته احتاج أن يتوصل بالمقاييس ويدرك شيئاً بعد شئ» (ص ٤٠١).

ويوافقه على ذلك أبوعلى عيسى بن زرعة إذ يقول:

«فجالينوس قد تهجم بنظره وتفحصه عن علتين: إحداهما موضوعة لذاك ومطبوعة على ذاك، والأخرى يدنيها منها ويضيفها إليها ويشبهها بها اقتداء بالفعل البشرى، وتصرفا بالقياس الإنسى، فالعلة الأولى طباعية، والأخرى صناعية، والقياس المشار إليه من الأولى برهانى، والقياس المدلول عليه من الأخرى بيانى» (ص ٤٣٨).

ولعل آخر كلمة فى النص تفيد بأن الاستعارة، والقياس، والانفعال وسائل بيانية أو أدبية مقابل البرهان الذى هو وسيلة عقلية.

والتوحيدى فى نصوص أخرى يستخدم الفكر والروية والوهم فى الاتجاه ذاته؛ إذ يقول:

«للفعل النفسانى طرفان: أحدهما يلى الوهم، والآخر يلى العقل الأول، فإذا مال إلى الوهم كان فكراً و روية، لأنه يلبس عليه الوهم فيريد أن يتخلص، فإذا مال إلى العقل الأول كان عقلاً مدركاً للأشياء بلا فكر ولا روية ولا زمان. فالفكر إنما هو العقل الوهمى... ولا يقدر الوهم على أن يتوهم شيئاً بلا شكل» (ص ٤٠٢).

كما يستخدم الاجتهاد فى المعنى نفسه إذ يقول:

«إنما كان العلم حقاً، والاجتهاد فى طلبه مخلصاً، والقياس فيه صواباً، وبذل السعى دونه محموداً لاشتباك هذا العالم السفلى بذلك العالم العلوى، واتصال هذه الأجسام القابلة بتلك الأجرام الفاعلة... وإذا صح هذا الاتصال والتشابك... صح التأثير العلوى وقبول التأثير من السفلى بالمواصلات الشعاعية، والمناسبات الشكلية» (ص ٦٤ - ٦٥).

كأنه يستخدم الشكل فى النصين مرادفاً للاستعارة وما شاكلها أيضاً.

ما يجمع النصوص السابقة - على أية حال - فكرة أساسية هى أن العقل الأول هو المثال الذى يسكن الساحة الألوهية، فهو يدرك الأشياء دون فكر أو روية أو زمان. إنه فوق القوى البشرية، كما أنه فوق الزمان أو خارجه، لذا أصبح موضوعاً يستحق المحاكاة أو المقايسة أو الاستعارة، بوساطة الانفعال أو الفكر والروية. وهذه جميعاً أحوال وأشكال تخص الأدب والشعر والبيان.

لكأنه فى حديثه عن القياس والاستعارة إنما يتحدث عن الخيال الذى يرسم الصور على مثال أعلى بطريق غير طريق الحقيقة، وذلك أن المصطلحات السابقة تنتمى فى مفهومها الحديث إلى عمل الخيال الأدبى بسبب من الأسباب. ومما يساعد على هذا الاستنتاج أن الكلام كله مستند إلى العلاقة بين الحقيقة والاستعارة بالمفهوم الذى ابتدئ الحديث به، وهو الحديث الذى ورد فى قول آخر على أساس العلاقة بين الحقيقة والمجاز. قال:

«أنت صورة لنفسك وبدنك. إلا أنك منقسم بين حقيقة ورثتها عن نفسك، ومجاز دخل عليك من بدنك. فوفر عنايتك على ما يستخلص حقيقتك من مجازك. ويفضى إلى أشرف غاياتك» (ص ٢٥٧).

فالمجاز فى النص يلتقى مع الاستعارة وما شاكلها فى النصوص السابقة، لكن النص يعطينا أكثر من ذلك. إنه يوحى لنا بأن المجاز أو لغة الأدب والشعر تؤول إلى غاية شريفة إذا وجهها ناظموها وجهة الحقيقة، حسب مفهومه لهذه الحقيقة.

ـ ٦ ـ

ويسوقنا الحديث عن الحقيقة والاستعارة إلى الحديث عن الصورة والهيولى:

فالصورة أرفع شأناً من الهيولى، مثلما العقل أعلى قيمة من الحس، لكن الكمال فى ائتلافهما معاً. هذا ما قاله أبو سليمان حين سئل عن معنى قولهم: فلان ملء العين والنفس. قال: هذا جمع:

«بين المنظر المقبول بالعين إذا نظر إليه، وبين المخبر الممدوح باللسان إذا أشرف عليه. وكان هذا كالرمز بين الناس بالفرق بين الشخص والنفس. وإن أحدهما لابسه الآخر كمل الإنسان فيهما، وإذا أخطأه أحدهما كان نقصه من جهته، فإذا من النقص بد فلإن يكن من قبل العين أولى، أعنى أن يكون الإنسان ملء النفس غير ملء العين، لأنه إذا كان ملء النفس غير ملء العين كان روحاً... وإذا كان ملء العين غير ملء النفس كان بدناً كله كثافة وغلظا. وكان أحدهما نصيبه من الهيولى أكبر والآخر قسطه من الصورة أوفر. وإذا ائتلفا كان الكمال المطلوب» (ص ٢٢٨).

نستنتج من النص أيضاً أن الصورة تنتسب إلى الروح، والهيولى تنتمى إلى البدن، ولذلك اتجهت الهيولى إلى المادة، بينما كمنت الصورة فى عالم القيمة:

«الهيولى فى عالم الكون والفساد أقوى لأنها فى محل عزها، والصورة فى عالم الحق أتم لأنها فى معدن كمالها» (ص ٢٤٩).

والصورة مؤيدة بالعقل لا تفهم سرارها إلا به. أما الهيولى فخلابة تغرى بالسقوط، ولا يتخلص منها إلا بقوة النفس. (ص ٢٥٢). لكن لا وجود لشئ إلا بصورته وهيولاه. فأما الهيولى بذاتها فغير موجودة، وكذلك الصورة:

«فكل ما يقوم فإنما يقوم بهما معاً، ثم يصير بذلك المتقوم صورة أخرى محفوظة الظاهر والباطن إلى الأولين اللذين هما: الهيولى والصورة. ثم على حسب ما عليه الصورة فى هذا المتقوم يكون شرف جوهره، لأنه يستفيد البساطة من الصورة، والتركيب من الهيولى. وكذلك على حسب غلبة هيولاه فيه يكون صفة جوهره» (ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥).

والمقوم هنا هو الجسم المشكل منهما معاً، والموحد لها جميعاً، فهو صورة جديدة لكن قد يغلب عليه أحدهما، فإن كانت الغلبة من نصيب الصورة شرف جوهره، وإن كانت من نصيب الهيولى انحدرت قيمته. وتظل:

«الهيولى عاشقة للصورة مع المنافاة بينهما، لأنها بها تكمل، والصورة قالية للهيولى لأنها بها تخس، إلا أن يكون المقوم منها وافر النصيب من الصورة» (ص ٢٥٠).

والذى أعلى من قدر الصورة أنها نابعة من النفس والعقل معاً:

«فالنفس والعقل ـ كما قال بعض الأوائل: يصوران صوراً تحتملهما، فإذا تمت تلك الصورة، وأمكنت أعطتها النفس تمام ما تهيأت له، فتكون فى أدنى طبقات الأنفس وهى النامية» (ص ٣٩٦).

والذى حط من قدر الهيولى أنها مضادة للروح الصافية الرؤيا، فإذا تخلصنا منها تخلصنا من الحاجز بيننا وبين ذواتنا الحقيقية، حتى نرى الأمور بوجهها المثالى كما يستنتج من النص التالى:

«إذا أردنا أن نحس بأنفسنا، وأن نعلم العلوم الشريفة، حرصنا على أن نفارق أنفسنا الهيولانية، فنصير كأنا نصير خالصة نرى ذاتنا، فإذا رأينا ذاتنا

استفدنا منها علوماً شريفة. وكنا نحن الناظر والمنظور إليه، والعالم والمعلوم» (ص ٣٩٨).

وكان قد جاء فى تعريفات التوحيدى أن الصورة هى: «التى بها الشئ هو ما هو» (ص ٣٦٤). كأنه يريد أن يقول: هى التى تعرض جوهر الأشياء فى أشكالها. كما جاء فى تعريفه للهيولى بقوله: هى «قوة موضوعة لحمل الصور منفعلة» (ص ٣٧١). وكان جعل الهيولى وسيلة لغاية أكثر قيمة.

ومهما يكن فإن الإنسان يحتويهما متحدين معاً، لأنه:

«مسجون بالضرورة والاختيار. والصورة عنونت الاختيار، والهيولى رسمت الاضطرار... وإنما كان الاختيار منسوباً إلى الصورة بحق الشرف، وإنما كان الاضطرار منسوباً إلى الهيولى بحق الخسة. والإنسان كالإناء لهما» (ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦).

ـ ٧ ـ

كأن أبا حيان فى تعرضه للصورة والهيولى يعالج قضية المعنى واللفظ. وهو بإعلائه العقل يجب أن يكون فى صف المعنى المماثل للصورة، على حساب اللفظ المناظر للهيولى. وقد يكون هذا الاستنتاج صحيحاً، إذا ما استحضرنا رأيه فى اللفظ والمعنى، فقد صرح بأنه يتسامح فى قصور اللفظ إن تحصل له المعنى. قال على لسان أبى سليمان:

«والدليل على أن المعنى مطلوب دون اللفظ الموشح بالوزن المحمول على الضرورة أن المعنى متى صودف بالسانح والخاطر، وتوفى الحكم، لم يبل بما يفوته من اللفظ الذى هو كاللباس، والمعرض والإناء والظروف» (ص ٢٣٩).

وقد كرر هذا الرأى فى مكان آخر فقال:

«إذا استقام لك عمود المعنى فى النفس بصورته الخاصة فلا تكترث ببعض النقيصة فى اللفظ» (ص ٣٧٥).

لعل عبارة «صورته الخاصة» فى النص هى الصورة نفسها التى تقابل الهيولى، وإذا استقامت للإنسان، حسب رأى أبى سليمان، فإنه لا يبالى ببعض القصور فى اللفظ. لكن أبا سليمان فى موقع آخر يخالف نفسه، حين يرى ضرورة عدم الإخلال باللفظ والمعنى كليهما، فقد ورد على لسانه، وهو يوازن بين المنطق والنحو، قوله:

«وجل نظر المنطقى فى المعانى، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التى هى كالحلل والمعارض. وجل نظر النحوى فى الألفاظ، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالمعانى التى هى كالحقائق والجواهر... وكما أن التقصير فى تجهيز اللفظ ضار ونقص وانحطاط، كذلك النقص فى تحرير المعنى ضار ونقص وانحطاط» (ص ١٢١).

قد يكون السبب فى هذه المخالفة الذاتية أنه فى الموضع الأول يتحدث عن اللفظ وزناً، بينما يتحدث فى الموضع الثانى عن اللفظ نحواً، لذلك جاز أن يتهاون فى المقام الأول، ولم يسمح لنفسه أن يتجاوز التجاوز نفسه فى المقام الثانى. وقد يشفع لهذا الاستنتاج قوله:

«الوزن معشوق الطبيعة والحس، ولذلك يغتفر له ما يعرض من الاستكراه فى اللفظ» (ص ٢٣٩).

كل هذا يرتد إلى فلسفته الأساسية فى قيمة كل من العقل والحس، ذلك أن اللفظ من الحس، والمعنى من العقل. قال على لسان أبى بكر القومسى:

«الألفاظ يشملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد فى نفسه... والمعانى تستفيدها النفس، ومن شأنها التوحد بها، والتوحيد لها. ولهذا تبقى الصورة عند النفس... وتبطل عند الحس... والحس تابع للطبيعة. والنفس متقبلة للعقل. فكأن الألفاظ على هذا التدبيج والتنسيق من أمة الحس، والمعانى المعقولة من أمة العقل» (ص ٩١ ـ ٩٢).

وكما كان الكمال بتوحيد الحس والعقل هناك، أصبح الكمال بتوحيد اللفظ والمعنى أو الشكل والمضمون هنا، ذلك لأن النقص فى الثانى يؤدى إلى النقص فى الأول، والعكس صحيح أيضاً.

ـ ٨ ـ

ومن اللفظ والمعنى إلى المنظوم والمنثور:

النثر عند أبى حيان أشرف جوهراً من النظم، وأعلى مقاماً، أما النظم فهو أشرف عرضاً. وقد علل لذلك مرة فقال على لسان أبى سليمان: «لأن الوحدة فى النثر أكثر، والنثر إلى الوحدة أقرب، فمرتبة النظم دون مرتبة النثر، لأن الواحد أول، والتابع له ثان» (ص ٢٧٢). والواقع أنه يفضل النثر على النظم لأسباب أخرى هى أن النثر أقرب إلى العقل، ففى العقل ـ كما مر بنا ـ تتم الوحدة، بينما الشعر أقرب إلى الحس، لأن ألفاظه الموزونة تتوجه إلى السمع قبل توجهها إلى العقل وفى الحس يحدث الاختلاف. وقد قال فى موضع آخر: «النظم أدل على الطبيعة، لأن النظم من حيز التركيب، والنثر أدل على العقل لأن النثر من حيز البساطة... والوزن معشوق الطبيعة والحس» (ص ٢٣٩).

هناك سبب آخر فضل النثر لأجله على النظم هو:

«أن الكتب السماوية وردت بألفاظ منثورة، ومذاهب مشهورة، حتى إن من اصطفى بالرسالة فى آخر الأمر غلبت عليه تلك الوحدة، فلم ينظم من تلقاء نفسه، ولم يستطعه» (ص٢٧٣).

كأنه أراد القول: إن الرسل غلب عليهم النثر لانتمائه للعقل والوحدة، وما كان لهم أن ينظموا الشعر لاختصاصه بالطبيعة والحس وهما أقل شأناً من العقل. ومن عليه على الرسل له فضيلة التقدم وشرف الجوهر.

كان تفضيل النثر على النظم منقولاً على لسان أبى سليمان، وحين ووجه بسؤال عن غلبة النظم علينا، وتقبلنا الشعر الذى يطربنا أكثر من النثر، أجاب إجابتين: أولاهما قوله: «لأنا منتظمون، فما لاءمنا أطربنا، وصورة الواحد فينا ضعيفة، ونسبتنا إليه بعيدة، فلذلك إذا أنشدنا ترنحنا» (ص ٢٧٢). وثانيتهما قوله: «لأنا بالطبيعة أكثر منا بالعقل. والوزن معشوق الطبيعة والحس» (ص ٢٣٩).

إن هذه الآراء جميعاً ترتد، فى الواقع، إلى لب فلسفة أبى حيان، وهو إيمانه بالعقل الذى كان قد دعا الإنسان أن يكون به سامياً، وشكله بالطبيعة، التى كان قد رآها أرضية، فمن غمس نفسه فى غمارها هلك وطاح. وعلى أية حال، فإنه يحاول فى نهاية الأمر ـ شأنه دائماً ـ المزج بينهما، وتوحيد النظر إليهما معاً، ولكن على أساس تدخل العقل فى أحوال النظم حتى يصبح للنثر ظل فيه، وله ظل فى النثر. قال:

«لكن العقل، مع هذا، قد يتخير لفظاً بعد لفظ، ويعشق صورة بعد صورة، ويأنس بوزن دون وزن، ولهذا يشقق الكلام بين ضروب النثر، وأصناف النظم، وليس هذا للطبيعة، بل الذى يستند إليه من الكلام ما كان حلواً فى السمع، خفيفاً على القلب، بينه وبين الحق صلة، وبين الصواب وبينه آصرة. وحكمها مخطوط بإملاء النفس، كما أن قبول النفس راجع إلى تصويب العقل» (ص ٢٣٩).

فهو يرى أن احتواء الواحد منهما على بعض خصائص الثانى هو السبب المباشر لإمتاعنا وإقناعنا فى وقت واحد، قال:

«ومع هذا ففى النثر ظل من النظم، ولولا ذلك ما خف، ولا طاب ولا تحلا. وفى النظم ظل من النثر، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله، ولا عذبت موارده ومصادره، ولا اختلفت بحوره، ولا انتقلت وصائله وعلائقه» (ص ٢٤٠).

أعتقد أن فكرته عن تدخل العقل فى اختيار عناصر الشعر المنظوم، تتساند مع فكرته الثانية القاضية بأن فى الشعر ظلا من النثر، لأن النثر فى النهاية ينتمى إلى العقل. ويبدو أن الفكرتين معاً كونتا أساساً مكيناً لديه فى تقويم الشعر والحكم عليه، كما بدا ذلك جلياً فى كل نقده التطبيقى:

قال التوحيدى: قلت لأبى سليمان يوماً: أنشدنى أبوبكر الصيمرى عن سمكة القمى عن أبى محارب الفيلسوف: لنفسه:

أصدّ عن الدنيا على حبى الدنيا
ولا بد من دنيا لمن كان فى الدنيا
وأدفعها عنى بكفى ملالة
وأجذبها جذب المخادع بالأخرى

فقال:

«هذا كلام رقيق الحاشية، حسن الطباع، مقبول الصورة، يدل على ذهن صاف، وقريحة شريفة، واختيار محمود، وذهن ناصع، ورأى بارع» (ص ٣٣٣ _ ٣٣٤).

فالأبيات تحوى معانى فلسفية، وصداماً فكرياً، وحكمة أكثر مما تحوى قيماً فنية تعبيرية، لكن إعجاب أبى سليمان بالمعنى العقلى دفعه إلى أن يعجب بها إعجاباً كبيراً. ولو حاولنا استخلاص بعض جمله وتعبيراته فى حكمه الإيجابى السابق عليها لاستنتجنا أنه كان يصدر فى أقواله عن فلسفته العقلية: فالصورة المقبولة، والذهن الصافى الناصع، والقريحة الشريفة، والاختيار المحمود، كلها صفات تنتحى جهة العقل أكثر من انتحائها جهة الحس والطبيعة.

ومن ذلك استحسانه البديهى فى قوله:

لا تحسدن على تظاهر نعمة
شخصاً تبيت له المنون بمرصد
أوليس بعد بلوغه آماله
يفضى إلى عدم كأن لم يوجد

وكان يقول: «ما أفلح البديهى قط إلا فى هذه الأبيات» (ص ٣٣٥). والذى أعجب أبا سليمان المعنى الفلسفى، والمقايسة العقلية، وإلا فحظ البيتين من الفن قليل.

ولعل إعجاب أبى سليمان بأبيات تالية لبعض الإلهيين يؤيد ما ذهبنا إليه من أن حكمه نابع من تقديره للمعانى العقلية، وشكه فيما يصدر عن الحس، والأبيات هى:

لما تجاوز حسى
وفات مسى ولمسى
رجعت نحوى لشرط
نفيت عنى حسى
فلاح تحت ضلوعى
ما قد من قرن شمسى
فقلت هذا طريقى
من غير شك ولبس
وغصت حتى تجلى
وأشرقت منه نفسى

قال أبو سليمان: «ما أحسن الأدب والحكمة إذا كان هذا من ثمرها» (ص ٣٣٦ _ ٣٣٧).

والأبيات _ كما ترى _ ذات مرام صوفية، يتجافى صاحبها عن الحس، ويتعلق بالروح التى أشرقت تحت ضلوعه، فاتخذها طريقه حتى تجلت له الذات الإلهية التى أشرقت منها نفسه.

إن فلسفة أبى حيان التوحيدى لا تخلو من ملامح صوفية[١١] على أية حال، لأن العقل _ فيما يرى _ خليفة الله، وهو الأقرب إليه تعالى. لكن أبا سليمان _ مع ذلك _ كان يعترف، عندما نزع نفسه من سلطان فلسفته، أن الشعر يحتاج أكثر مما فى النماذج السابقة وأمثالها، فحين أنشد لنفسه بعد إلحاح من تلميذه أبى حيان:

بكيت على مفارقة الشباب
وأيام التحنى والعتاب

بياض الشيب أعلام المنايا
نشرن نذيره لك بالذهاب
هو الكفن الذى يبلى ويبلى
ويأتى بعده كفن التراب

أتبع الأبيات بقوله:

«الإقلال من هذا الباب أولى بنا، فلسنا من هذا الفن، وسمة التقصير لائحة علينا، ودالة على نقصنا، فإن خفى ذلك فبنظرنا فينا، لأن الإنسان عاشق نفسه، ولين فى مؤاخذتها على تقصيره» (ص ٣٣٦).

لقد جاء اعترافه بتقصير أمثاله عن فن الشعر الحقيقى، لأنه ـ أمام محاسبة نفسه ـ تمثل له متلقو الشعر ممن لا يعدون فلاسفة عقلانيين دائماً، أو ممن هم بالطبيعة أكثر منهم بالعقل، وأدرك أن حكمهم على هذا الفن لا يتوافق وحكمه فيلسوفاً عقلانياً، لذلك وقف وقفة صادقة مع نفسه، وأمر أصحابه وتلامذته أن لا يذيعوا شعره قائلاً:

«من انتحل لضعفه قوة غيره قحة وجسارة فقد استجر إلى نفسه فضيحة وخساراً» (ص ٣٣٥).

والكذب فى الشعر مسوغ. قال التوحيدى:

«وجرى يوماً بحضرة أبى سليمان حديث أحكام النجوم، فقال: من طريف ما ظهر لنا منه أنه ولد فى جيرتى ابن نباتة، فقيل لى: لو أخذت الطالع، فأخذته وعرضته على على بن يحيى، فنظر وعمل وقوم، فقال لنا فيما قال: هذا المولود يكون أكذب الناس، فعجبنا منه. فما طالت الأيام حتى ترعرع، وخرج شاعراً كما ترى معدوداً فى أهل عصره» (ص٣٣٣).

وقال الصيمرى:

«قد يكذب البليغ ولا يكون بكذبه خارجاً من بلاغته. فقال ـ أبو سليمان: ذلك الكذب وقد ألبس ثوب الصدق وأعير عليه حلية الحق» (ص٣٢٧).

من الواضح أن هذا التسويغ للكذب فى الشعر والبلاغة مبنى على أساس أنهما ـ فى رأى هؤلاء الفلاسفة ـ يهدفان إلى الخير دائماً.

يظل أبو حيان التوحيدى وأستاذه أبو سليمان، على أية حال، مع الشعر المقترن بالحكمة والعقل، شأنهما فى ذلك شأن أرسطو والنقاد العرب الذين طبعوا النظرية الشعرية العربية بطابع العقل. فقد كان أبو سليمان يقول:

«هذه الآداب والعلوم هى قشور الحكمة وما انتشر منها على فائت الزمان، لأن القياس المقصود فى هذه المواضع، والدليل المدعى فى هذه الأبواب، معها ظل يسير من البرهان المنطقى، والرمز الإلهى، والاقتناع الفلسفى. وقد بين هذا الباب أرسطوطاليس فى الكتاب الخامس ـ وهو الجدل ـ كل ما فى الإمكان التعليق به، والاحتجاج منه مع التمويه والمغالطة» (ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦).

الواقع أن الآداب فى نظره أقل شأناً من الحكمة، وإن ارتبطت بها بعض ارتباط، لأنها ـ كما قال: «قشور الحكمة» وليس لبها، كما فيها «ظل» يسير من البرهان المنطقى، والرمز الإلهى، والاقتناع الفلسفى، والظل إشارة على وجود، ولكنه ليس الوجود بعينه. وهذا يتناسب مع ما لاحظناه سابقاً من أن العقل ـ فى رأيه ـ قد يتدخل فى عناصر الشعر ليخرجه وقد اتشح بالصواب، واتسم بالحق.

ومما يلاحظ فى نصه أيضاً أنه جعل العلوم والآداب. فى صف واحد، مع أنه كان قد قال فى الصفحة ذاتها: «النحو والشعر واللغة ليس بعلم» (ص ٢٠٥). كما أنه فى موقع آخر فصل بين لغة الأدب ولغة العلم فقال:

«وهذا علم كلما قلت الحروف فيه كان المعنى بها أتم وأخلص، وكلما كثر اللفظ كان ما يراد به، ويعنى فيه أنقص. وليس كذلك باقى العلم.

والسـبب فى ضـيق هذا العلم أنه بحث عن حقائق الموجودات، وقصد إلى أعيان المعقولات، والحقائق عرية من العلل والشبهات، بعيدة عن الشكوك والمعـارضـات، غنيـة عن التـأويلات والاحتمالات، لأنها تصون أغراضها عن زخارف القـول، وترتفع عن مـواقع الاسـتعـارة والغلط والتجوز والاتساع» (ص ٣٧٩).

فكل الصفـات التى تتجـافى عنهـا لغة العلم، مثل التأويلات، والاحتمالات، والاستعارة، والتجوز، والاتساع، هى من خصائص لغة الأدب. لكن عبارة: «وليس كذلك باقى العلم» توحى بأنه يفـرق بين علم وعلم. فـالعلم الموصوف بالنص السابق هو علم الفلسفة وحده. وهو يختلف عن باقى العلوم.

كأنه عنى بباقى العلوم علم الكلام. فقد سجل كتاب (المقابسات) كراهية الفلاسفة لأهل الكلام. فهذا يحيى بن عدى، شيخ أبى حيان، يقول:

«إنى لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مـجلس: نحن المتكلمـون، ونحن أرباب الكلام. والكلام لنا، بنا كـثـر وانتـشـر، وصح وظهـر. وكأن سائر الناس لا يتكلمون، أو ليسوا أهل الكلام. لعلهم عند المتكلمين خـرس، أو سكوت؟» (ص ٢٠٥).

وبعيداً عن أسلوب السخرية والتهكم هذا، كان أبوسليمان يفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة فيقول:

«طريقـتهم مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ، ومـوازنة الشئ بالشئ، إما بشـهـادة من العـقل مدخولة وإما بغير شهادة منه البتة، والاعتـماد على الجـدل، وعلى مـا يسـبق إلى الحس... والفلسفة محدودة بحدود كلها تدل على أنها بحث عن جـمـيع مـا فى العـالم مما هو ظاهر للعين، وباطن فى العقل ومركب بينهما .... مع أخلاق إلهية، واختيارات علوية وسياسات عقلية» (ص ٢٠٤).

أما الشعر فحسب تعريف أبى حيان له هو:

«كـلام ركب من حـروف سـاكنة ومـتـحـركـة بقواف متوازنة، ومعان معتادة، ومقاطع موزونة، وفنون معروفة» (ص ٣٥٩).

إن كل الصفات التى وصف بها الشعر تتعلق بألفاظه ما عدا قوله «ومعان معتادة» أو «ومعان معادة». فى رواية أخرى. قد تكون كلمتا «معتادة» و«معادة» اللتان وصف الشعر بهما أو بإحديهما تدلان، بطريقة ما، على مقابلة المعنى الشعرى بالمعنى الفلسفى، فإذا كان المعنى الشعرى معاداً مكروراً، أو معتاداً مألوفاً، فإن حظه من الحقيقة قليل، خصوصاً إذا ما قورن بالمعنى الفلسفى الذى يمتلك الحقيقة كلها حسب نظر الفيلسوف.

ـ ١٠ ـ

لم يكن التوحيدى سيئ الظن بالأدب والشعر والبلاغة على الرغم من أنه لا يساويها بالفلسفة. إنه يدرك خطرها فى توجيه النفس إلى ما تحب، أو صرفها عما تكره. فى كتاب (المقابسات) ثلاثة نصوص فى تعريف البلاغة منقولة على لسان أبى سليمان:

أولها قوله:

«هى الصدق فى المعانى، مع ائتلاف الأسماء والأفعال والحـروف، وإصـابة اللغـة، وتحـرى الملاءمـة والمشاكلة، برفض الاستكراه، ومجانبة التعسف» (ص ٣٢٧).

وثانيها قوله:

«فأما البلاغة فإنها زائدة على الإفـهام الجيد بالوزن، والبناء والسجع والتقفية، والحلية الرائعة، وتخير اللغة، وإحضار الزينة بالرقة والجزالة والحلاوة والمتانة، وهذا الفن لخاصة الناس، لأن القصد فى الإطراب بعد الإفهام، والتوصل إلى غاية فى قلوب ذوى الفضل بتـقـويم البيـان» (ص١٢٢).

وثالثها قوله:

«قد علم صاحبها وطالبها ما ينتهى إليه، ويقف عليه من تنميق لفظ، وتزويق عرض، وتغطية مكشوف، وتعمية معروف، وإحضار بينة، وإظهار بصيرة، واختصار باب، وتفليل ناب، وتسكين مارد، وهداية متخير، وإرشاد متسكع، وإقامة حجة، وإنارة برهان... وتلطيف قول فى عتاب، وتسهيل طريق فى أعتاب، وتهنئة مسرور، وتسلية محزون، وتلهية عاشق، وتزهيد راغب... وقلب حال عن حال حتى تضم بها أمور منتشرة، وتندمل بها صدور منفطرة، وتتسق بها أحوال متعاقدة، وتستدرك بها حسرات فائتة، وتخمد نيران ملتهبة» (ص٥٩ ـ ٦٠).

فإذا أردنا تحليل نصوصه السابقة عن البلاغة، وحولناها إلى لغتنا، قسمناها أفكاراً أهمها:

١ ـ أن صاحب البلاغة على علم بالهدف الذى ينشئ بلاغته خدمة له، بل إن طالبها يدرك غايتها أيضاً. وغايتها نبيلة، ومعانيها صادقة، وهى للخاصة لا للعامة.

٢ ـ أن تجميل الوسائل البلاغية من تنميق اللفظ، وتزويق العرض، وتخير اللغة، وتحرى الملاءمة تأتى ضمن الغاية البلاغية القيمة، وليست مجرد تحلية زائفة أو زائلة.

٣ ـ أن الهدف الذى تسعى البلاغة لتحقيقه يندرج ضمن الأهداف السامية من هداية متحير، وإرشاد متسكع، أو إضراب الخاصة بعد الإفهام، والتوصل إلى غاية فى قلوب ذوى الفضل.

٤ ـ أنها تيسر لصاحبها مكاناً مقبولاً فى مجتمعه، فتظهره لطيفاً فى العتاب، مرضياً فى الأعتاب، مشاركاً فى الأفراح والأتراح، معيناً على العشق، مرغباً فى الزهد.

٥ ـ أن لها قوة سحرية فى تغيير الأحوال إلى الأفضل والأجمل، فتندمل بها صدور منفطرة، وتستدرك بها حسرات فائتة، وتخميد نيران ملتهبة.

٦ ـ أنها تقوم على أساس جمع المتنافرات والتأليف بين المتعاندات، ورفض الاستكراه، ومجانبة التعسف، وإصابة اللغة وتخيرها.

فهذه أحوال نافعة فى البلاغة، لكن الوصول إليها لا يتم بلغة ليست عادية الجمال كما أراد أن يقول. إنه فى ذلك كله مدرك لفاعلية البلاغة، وتأثيرها فى النفوس. وقد نقول القول عينه فى تعريفه الشعر:

قال على لسان أبى سليمان:

«وكذلك الشعر الذى منتهاه قائم فى النفوس من صاحبه، ثابت فى قريحته، يجيش به صدره، ويجود به طبعه، ويصح عليه ذوقه، من مدح مأمول وترقيق غزل، وهجو مسيئ، واستنزال كريم، وتوشية لفظ، وتحلية وزن، وتقريب مراد، وإحضار خدعة، واستمالة عزيز، وضرب مثل، واختراع معنى، وانتزاع تشبيه مع تصرف فى الأعاريض بين، وقيام بالقوافى ظاهر» (ص٥٩).

يحوى النص ـ فى لغتنا ـ أموراً أهمها:

١ ـ أن مصدر الشعر هو النفس. فالشعر تعبير عما يجيش فى صدر الشاعر من أفكار وأحاسيس ومعان. وفى هذا التفات إلى المبدع ـ الشاعر، وحاجاته النفسية الضاغطة.

٢ ـ أن الشعر يختلف فى ماهيته وقيمته باختلاف الشعراء، لأن كلا منهم يصدر عن طبعه الذى طبع عليه، والذوق الخاص به.

٣ ـ أن الشعر مؤلف من الطبع والصنعة، فهو ـ فضلاً عن صدوره عن طبع صاحبه ـ يحتاج إلى توشية لفظ وتحلية وزن. لعل هذا يذكرنا باهتمام التوحيدى بالغناء فهو يعرفه بقوله: «شعر ملحن، داخل الإيقاع والنغم الوترية»، وما الإيقاع عنده إلا «صوت بترجيع، خارج من غلظ إلى حدة، ومن حدة إلى غلظ، بفصول بينة للسمع، واضحة للطبع» (ص ٣٥٩). فاهتمام أبى حيان بالوزن والموسيقى بائن فى الكتاب كله.

٤ ـ أن فضيلة الشعر فى الابتكار، لأنه بحاجة إلى اختراع معنى، وانتزاع تشبيه، مع تصريف فى الأعاريض بين وظاهر.

٥ ـ أن للشعـر قـوة تأثيـر فى السـامع، لأنه يقـرب المراد، ويستـميل العزيز، ويستنزل الكرم، وفى هذا استحضار للمتلقى ولالتقائه مع المبدع على أحوال نفسية واحدة يستثيرها الشعر.

٦ ـ أن فى الشعر معانى خالدة تصلح أن تكون مثلاً.

٧ ـ أن موضوعات الشعر موضوعات معروفة كالمدح، والغزل، والهجاء.

يلاحظ أن التوحيدى هنا أكثر إنصافاً للشعر من تعريفه السابق له، فهو هنا يسجل للشعر ابتكاراً للمعانى، بينما كان قد قال سابقاً: إن معانى الشعر معتادة أو معادة. لكن قد يلتقى القولان دون تناقض إذا كان قد عنى بالمعانى المعتادة هنا الأغراض الشعرية كالمدح، والغزل، والهجاء، فهى أغراض قد تكون معتادة فى الشعر حتى زمنه، ولكن اعتيادها لم يكن يمنع الابتكار والابتداع فيها.

ـ ١١ ـ

لقد تعرض التوحيدى للابتكار والتقليد فى نصوص أخرى:

فحين سئل الخوارزمى الكاتب: لم إذا قيل لمصنف أو كـاتب أو خطيب أو شـاعـر: هات بدل هذا اللفظ لفظاً... تهافتت قوته، وصعب عليه تكلفه... ولو رام قصيدة مفردة كان عسره عليها أقل، أجاب:

«لأن رقع ما وهى يحتاج إلى تدبير قد فات أوله من جـهـة صـاحبـه الأول، ومن كـان أولى به، وكـان كـالأب له، وذلك شبيه بعلم الغيب... وليس كذلك إذا افترع هو كلاماً وابتدأ فعلاً، واقتضب حالاً لأنه يستقل حينئذ بنفسه، ولا يحتـاج فيـه إلى شئ كـان من غيـره أو يكون، فعقله بيقظته يعطيه تمام ما قد فتح عليه سده، وقدح عليه زنده. ولم يكن هكذا حاله فى كلام معروض عليه، لم يهجس قط فى نفسه، ولا أعد له باله شيئاً من فكره... وفى الجملة كل مبتدئ شيئاً فقوة المبتدأ تفضى به إلى غاية ذلك الشئ. وكل متعقب أمراً قد بدأ به غيره، فإنه بتعقيبه يفضى إلى حد ما بدأ به فى تعقيبه، ويصير ذلك مبـدأ له، ثم تنقطع المشـاكلة بين المبـتـدأ وبين المتـعـقب» (ص ١٠٢). وقـارن بقـول مـشـابه للقومسى (ص ١٠٧).

يقرر النص أن الابتكار أكثر يسراً من ترقيع الأفكار، وأن الابـتـداع الذاتى أسـمح من تقليـد الآخـرين، أو التـصنع لملاءمتـهم فى أفكارهم. فالمسألة مبنية على تنوع المعانى واختلافها باختلاف منشئها. فالأب فى النص يعنى المبتدع الأوحد للمعنى المنتج. وليس هناك إمكان لأن يكون لمثل هذا المعنى أبوان فى آن. ثم إن النص ليـوحى بأبعـد من ظاهر ألفاظه. فمسـألة ترقيع الأفكار قد لا تخص أفكار الآخرين فقط، ولكنها قد تعنى صعوبة ترقيع الشاعر نفسه، بعد أن يغيب عنها زماناً ما، لأنها ـ كأفكار الآخرين ـ تصبح مع الزمن رجماً بالغيب. ويكاد النص ينفى التقليد على إطلاقه، لأنه أثبت أن المتعقب أمراً بدأه غيره تصبح الأفكار فى الأمر المتعقب، مبتدأ لأفكار جديدة يؤسسها عليها، ثم تنقطع، بعد ذلك، المشاكلة بينها وبينه.

لكن التوحيدى يخالف نفسه، ويقر التقليد فى نص آخر. قال على لسان القومسى:

«وبالجملة الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع. فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها، كان وشيـهـا أروع وأجـهـر. والمعانى جواهر النفس، فكلما ائتلفت حقـائقـهـا على شـهـادة العـقل كانت صورتها أنصع وأبهر. وإذا ما وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة، ويرق أخرى، ويتوسط تارة بحـسب مـلابسـتـه التى له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم. وقد يتفق هذا التـعـديل لإنسان بمزاجه الصـحيح، وطبيعته الجيدة واختياره المحمود، وقد يفوته هذا فيتلافاه بحسن الاقتداء بمن سبقه بهذه المعانى إليه، فيكون اقتداؤه حافظاً عليه نسبة البيان على شكله المعجب، وصورته المعشوقة.

ومدار البيان على صحة التقسيم، وتخير اللفظ، وزينة النظم، وتقريب المراد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخى المكان والزمان، ومجانبة العسف والاستكراه وطلب العفو كيف كان» (ص٩٢).

يهمنا قبل تحليل النص القول: إنه مروى عن أبى بكر القومسى، وكان ـ كما يصفه التوحيدى «كبير الطبقة فى الفلسفة» (ص ٩١) ـ بينما كان النص السابق عليه مروياً عن الخوارزمى. وقد بدا الاختلاف فى النصين على لغة كل منهما. فلغة الخوارزمى لغة أدبية بعيدة عن مفاهيم الفلاسفة. أما لغة أبى بكر القومسى فلغة استخدمت المصطلحات الفلسفية، وأفكار الفلاسفة حول النفس والعقل، وغير ذلك، لهذا كانت الآراء فى هذا النص منسجمة تماماً مع أفكار التوحيدى وتوجهاته العقلية.

لأجل هذا، جاء الاعتقاد الفلسفى بأن أناساً خاصين فقط هم الذين يستطيعون ابتداع الألفاظ مختلفة المراتب، وابتكار المعانى جواهر مؤتلفة الحقائق على شهادة العقل. وقد مر بنا أن الفلاسفة يعتقدون بأن جمال الألفاظ فى اختلافها، وجمال المعانى فى ائتلافها وتوحدها (ص ٩١)، لذلك انقسم المؤلفون بين مبتدع للألفاظ والمعانى على عقيدة الفلاسفة العقلانيين، وبين مقتد حسن التقليد تنحصر قدرته فى المحافظة على ما اخترعه غيره فى المعانى، ثم الاجتهاد فى تهيئة البيان على الشكل المعجب المعشوق.

نظرة أبى حيان التوحيدى للبيان، هنا، أدنى من نظرته للبلاغة، ذلك أنه حصره فى الجانب الشكلى، لأن مداره ـ كما جاء فى نص القومسى ـ على صحة التقسيم، وتخير اللفظ، وزينة النظم وما شاكل ذلك، بعيداً عن المعنى والغاية الشريفة. إن اهتمامه بالمعنى والعقل هنا أفقده الثقة فى بعض الأدباء والشعراء، فجعل منهم مجرد ناقلين لمعانى غيرهم، ولكن بشكل مجمل ومزوق.

ـ ١٢ ـ

والخلاصة أن التفكير النقدى فى كتاب (المقابسات) محكوم بفلسفة صاحبه المؤسسة على أهمية الفرق بين العقل والحس. فالعقل ـ حسب رأيه ـ خليفة الله تعالى والعلة الأولى، وموقعه فى العالم العلوى. أما الحس فقوة إنسية، وموقعه فى العالم السفلى، لكن ما فى الأسفل يظل فى داخله تشوق نحو الالتحام بما فى الأعلى. وإذا ما تحقق الاتحاد بينهما وصلا إلى درجة الكمال المطلق. وبهذا أصبح كل أمر، وكل معنى، وكل عنصر فى مجال النقد الأدبى، متأثراً بذلك التباعد، أو بهذا الاقتراب والاتحاد بين العقل والحس. وقد جاء فى مكان ما من هذا البحث أن فلسفة أبى حيان التوحيدى فى كتاب (المقابسات) منشأة على أساس العلاقة بين العقل والحس، قرباً، أو بعداً، أو اتحاداً.

ومن القواعد الداخلية الأخرى التى يتعرض لها أبو حيان التوحيدى النفس والطبيعة، فهما يأتيان بهذا الترتيب بعد العقل وقبل الحس. فالنفس تستمد الصور من العقل، أما الطبيعة فتقوى بالنفس، وهى الأقرب إلى الحس.

تتأسس على هذه القواعد الداخلية أفكار أبى حيان التوحيدى حول مسائل الأدب والشعر؛ مثل حاجة الإلهام إلى الفكر، أو البديهة إلى الروية. وحاجة الطبيعة إلى الصناعة. وعلاقة الاستعارة بالحقيقة، ذلك أن الحقيقة الوحيدة الموجودة الثابتة هى البارى تعالى. وكل حقيقة أخرى فإنما هى بالاستعارة؛ إذ تعد الحقيقة العليا مثالاً يجذب إليه ما دونه، أو موقعاً شريفاً يتعشقه كل منحط عن منزلته. وقد حاول التوحيدى التوصل عن طريق هذا الجذب اليقينى إلى تلمس توق ما أسماه بالعلة الثانية نحو العلة الأولى، أو العقل الثانى جهة العقل الأول، مفترضاً حدوث ذلك بوسائل عدة منها الاستعارة، والتشبيه، والتحلية والتقريب، والقياس، والفكر، والوهم وغيرها. وهذه وسائل توحى بالمحاكاة الأفلاطونية أو بما يمكن أن نسميه الخيال حسب مصطلحاتنا الحاضرة. ومما يؤيد هذا أنه قال بأن الدليل على وجود العلة الأولى دليل برهانى، والدليل على وجود العلة الثانية وارتباطها بالأولى دليل بيانى.

وناقش أيضاً الصورة والهيولى من زاوية اقتراب كل منهما من العقل، وابتعادها عنه. وقد قدم الصورة لأنها ناتج العقل بالاختيار، مستقلاً شأن الهيولى لأنها ناتج الحس بالاضطرار، ولأنها تشكل إعاقة للحركة نحو التسامى وبلوغ المطلوب.

وتفضيله الصورة هنا منطقى؛ لأنه على تفضيل المعنى المرادف لها ـ حسب اصطلاحاته ـ على اللفظ المتناظر مع الهيولى. والمعنى منتسب إلى العقل، بينما اللفظ منتم إلى الحس.

وعالج المنثور والمنظور مفضلاً الأول على الثانى، لأن المنثور أقرب إلى العقل، بينما المنظوم ألصق بالحس والطبيعة. وحين ووجه بسؤال حول ميل الناس إلى المنظوم أكثر من ميلهم إلى المنثور أجاب: لأن الإنسان بالطبيعة أكثر منه بالعقل.

ومما يسجل له أنه فى كل معالجاته للثنائيات السابقة، كان حريصاً على تأكيد تكاملية هذه الثنائيات أو تلاحمها أو امتزاجها معاً، وذلك بسبب تعلقها بالثنائية الكبرى فى فلسفة التوحيدى وشيوخه، وهى ثنائية الحس والعقل، أو الثنائية التى تؤلف الجانبين الإنسانيين المتناقضين: جانب الضعف، وجانب القوة. وهذان الجانبان، على تعارضهما وتناقضهما، متلازمان ومتكاملان، ولا يستطيع الإنسان الاستغناء عنهما، لأنهما بتكاملهما يوجدان التوازن الداخلى الضرورى لإدامة الحياة، مع تناقض ما فى هذه الحياة.

ومع أن التوحيدى يرى البلاغة والبيان والشعر أقل درجة من الحكمة، فإنه يحسن الظن بغايتها وبأدائها، ولا يخفى إعجابه بالطريقة الجميلة التى تلتئم بها وسائلها؛ إذ يعترف بأن هذه الوسائل، بما فيها من تزيين لفظ، وتزويق وزن، وتوائم أجزاء، وصحة لغة، قادرة على التأثير فى النفس، والتغيير من حال إلى حال. وهو يرى أن النفس هى مصدر هذا الفن عند المبدع، ومستقره عند المتلقى. لكنه، كأرسطو ومعظم النقاد العرب، يربط بين جمال البلاغة والأدب والشعر وبين تدخل العقل فى اختيار بيان دون بيان، و وزن دون وزن، حتى تصل به إلى الصواب والحق.

وينزلق فى أثناء حديثه عن الأدب والشعر إلى قضية التقليد والابتكار فيرى أن افتراع الأفكار وابتداعها أسهل من ترقيع أفكار الآخرين، لأن الإنسان فى الحالة الأولى يملك حرية يستطيع بها توسيع حركة اختياره كيف شاء. أما فى الحالة الثانية، فهو مقيد بما ابتدأه غيره، لذا يصبح كمن يسير فى غياهب مظلمة، وعوالم ضيقة لايدرى كيف ولا أين يضع قدمه، حتى يسلم من زلة، أو ينجو من عثرة.

الهوامش

(١) انظر مثلاً على ذلك:
- إحسان عباس، **أبوحيان التوحيدى**: دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم ط ٢، ١٩٨٠.
- عبد الرازق محيى الدين، **أبوحيان التوحيدى** ـ سيرته وآثاره: بيروت، ١٩٧٩.
- محمود إبراهيم، **أبوحيان التوحيدى فى قضايا الإنسان واللغة والعلوم**: بيروت، ١٩٧٤.
- عبد الواحد حسن الشيخ، **أبوحيان التوحيدى وجهوده الأدبية والفنية**: الإسكندرية، ١٩٨٠.
- عبد الأمير الأعسم، **أبوحيان التوحيدى فى كتاب المقابسات**: بيروت، ١٩٨٠.
- **أبوحيان التوحيدى: أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء**، سلسلة أعلام العرب رقم ٣٥ القاهرة.
- محمد الحوفى، **أبوحيان التوحيدى**: القاهرة ط ٢.
- إبراهيم الكيلانى، **أبوحيان التوحيدى**: سلسلة نوابغ الفكر العربى رقم ٢١، القاهرة.
- على دب، **الأديب المفكر أبوحيان التوحيدى**: تونس، ١٩٨٠.

(٢) اعتمدت كتاب: **المقابسات** لأبى حيان التوحيدى، تحقيق: محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠.

(٣) الضمير يعود على «العلة الأولى». وقد عاملها معاملة المذكر، وعرفها فى مكان آخر من الكتاب بقوله: «العلة الأولى: مبدع الكل، متمم الكل، غير متحرك... وأيضاً خير محض، يشتاقه كل شئ سواه، ولا يشتاق إلى شئ سواه، وأيضاً هو وجود مطلق لكل وجود عقلى وحسى. وأيضاً الواحد بالقول المطلق، لا بالجنس الواحد، ولا بالشخص الواحد» (ص ٢٧٣)، وكأنه عنى به (الله تعالى).

(٤) أى الجوهر.

(٥) أى العرض.

(٦) أى الجسد والمادة.

(٧) أى الإلهام والموهبة.

(٨) جاء تعليق أبى سليمان هذا على قصة حكاها التوحيدى عن صبى يجيد ضرب العود فقال: «خرج أبو سليمان يوماً إلى الصحراء وصحبته. فكان معنا صبى دون البلوغ، جهم الوجه، بغيض المحيا، شتيم المنظر، ولكنه كان مع هذه العورة، يترنم ترنماً يفرج عن جرم، وصوت شج، ونغمة رخيمة... وكان معنا جماعة من أطراف المحلة، وفتيان السكة، وليس فيهم إلا من تأدبا يليق به، ويغلب عليه، فلما تنفس الوقت أخذ الصبى فى فنه، وبلغ أقصى ما عنده، فترنح أصحابنا، وتهادوا وطربوا. فقلت لصاحب لى ذكى: أما ترى ما يعمل بنا شجى هذا الصوت، وندى هذا الحلق، وطيب هذا اللحن ونفث هذه النغم؟ فقال لى: لو كان لهذا من يخرجه، ويعين به، ويأخذه بالطرائق المؤلفة، والألحان المختلفة، لكان يظهر آية، ويصير فتنة، فإنه عجيب الطبع، بديع الفن، فقال أبو سليمان: حدثونى عن الطبيعة لم احتاجت إلى الصناعة» ص ١١٢.

(٩) الواجب هو الحقيقة. وقد عرفه التوحيدى بقوله: «هو الذى بالفعل فيما وصف به أبداً» ص ٣٧٠.

(١٠) يعرف التخيل فى مكان آخر بقوله: «هو قبول صور المحسوسات بعد مفارقتها و زوالها عن الحس» ص ٣٦٣.

(١١) انظر فى تصوف أبى حيان التوحيدى، إحسان عباس: **أبوحيان التوحيدى**، ص ١٧٤ وما بعدها.

المبحث النقدى والبلاغى
فى كتاب الإمتاع والمؤانسة
لأبى حيان التوحيدى

يوسف أبو العدوس*

يعالج هذا البحث جانباً من جوانب شخصية أبى حيان التوحيدى، وهو الجانب النقدى والبلاغى فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة). ويحاول البحث الوقوف عند عدد من القضايا المهمة التى تتعلق بهذا الجانب، ومنها: مصادر ثقافة أبى حيان النقدية، وعملية الإبداع الفنى، واللفظ والمعنى، وفن البلاغة، والعلاقة بين النظم والنثر(*)....

لقد تنوعت مصادر ثقافة التوحيدى النقدية، وتعددت روافدها، ومما ساعد فى تنوع هذه الثقافة الموسوعية ريادة التوحيدى مجالس الأدب والفكر المتنوعة، وتتلمذه على عدد من الشيوخ من مذاهب وميول مختلفة، ومن هنا وصف ياقوت الحموى (ت. ٦٢٦هـ) ناقدنا بأنه:

«كان متفننا فى جميع العلوم، من النحو واللغة والشعر والأدب والكلام... كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية»[١].

ومن منطلق الثقافة الواسعة المتعمقة التى يتمتع بها أبو حيان، فقد ذم الصاحب ابن عباد (ت.٣٨٥هـ) لأنه «نتف من كل أدب خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافا»[٢].

عرف التوحيدى نتاج سابقيه فى النقد والبلاغة وسائر الفنون الأخرى، وتأثر به، وعلق عليه، وأعجب ببعضه، وهاجم بعضه الآخر. وقد كان الجاحظ (ت.٢٢٥هـ) من الأدباء الذين أعجب بهم التوحيدى؛ إذ كان مولعاً بأدب الجاحظ وطريقته، وألف كتابا فى تقريظه[٣]، ونسخ كتاب (الحيوان)[٤].

---

* قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة اليرموك، الأردن.

واعتمد التوحيدى على المبرد (ت.٢٨٥هـ)، وأخذ عنه رأيه فى أبى تمام (ت. ٢٣١هـ) والبحترى (ت.٢٨٤هـ)[٥]. وامتدح نقد قدامة بن جعفر (ت.٣٣٧هـ) فى النثر فقال: «وما رأيت أحدا تناهى فى وصف النثر بجميع ما فيه وعليه غير قدامة بن جعفر فى المنزلة الثالثة من كتابه»[٦]. وارتاد مجلس أبى على الفارسى، وقال عنه إنه كان «أشد تفرداً بالكتاب»[٧].

وقد تأثر التوحيدى بشيخه أبى سعيد السيرافى (ت.٣٦٨هـ)، وكان السيرافى من أكثر شيوخ أبى حيان تأثيرا فى ثقافته اللغوية والنحوية؛ إذ كان من المهتمين بكتاب سيبويه، وشرحه فى ثلاثة آلاف ورقة[٨]، حتى قال ابنه يوسف عن ذلك: «وضع أبى النحو فى المزابل فى الإمتاع»[٩]. وهذا الشرح فى رأى التوحيدى أثار حسد بعض النحاة، لأن هذا لا تم للمبرد، ولا للزجاج، ولا لابن السراج، ولا لابن درستويه مع سعة علمهم، وفيض كلامهم[١٠]. وقد قرأ التوحيدى هذا الشرح على السيرافى[١١].

وصرح التوحيدى بأنه يحتفظ بأجوبة للسيرافى على مسائل فى القرآن والشعر واللغة والنحو تقع فى ألف وخمسمائة ورقة، وهى أجوبة شيخه على أسئلة بعث بها إليه ملوك وأمراء[١٢]، لكن هذه الأجوبة لم تصل إلينا. وقد سمع التوحيدى من شيخه جزءا من مناظرته مع متى بن يونس فى المنطق والنحو العربى، ورواها مشروحة عن الرمانى (ت.٣٨٤هـ)[١٣].

لقد كان للسيرافى منزلة خاصة فى نفس التوحيدى، فقال عنه: كان «يصوم الدهر، ولا يصلى إلا فى الجماعة، ويقيم على مذهب أبى حنيفة...»[١٤]، وعندما يقارن التوحيدى السيرافى بغيره من العلماء يقول:

«أبو سعيد أجمع لشمل العلم، وأنظم لمذاهب العرب، وأدخل فى كل باب، وأخرج من كل طريق، وألزم للجادة الوسطى من الدين والخلق، وأروى فى الحديث، وأقضى فى الأحكام، وأفقه فى الفتوى...»[١٥].

ويصف ناقدنا موسوعية شيخه بقوله:

«بعيد القرين، لأنه كان يقرأ عليه القرآن والفقه والشروط والفرائض والنحو واللغة والعروض والقوافى والحساب والهندسة والحديث والأخبار، وهو فى كل هذا إما فى الغاية، وإما فى الوسط»[١٦].

وقد روى التوحيدى عن أبى عبدالله المرزبانى (ت.٣٨٥هـ)، وقرأ عليه الشعر، وذكر رأيه فى شعر الغزل وعلاقته بالدين والأخلاق، وأظهر التوحيدى فى طريقة عرضه لذلك تهكما ومعارضة[١٧].

واطلع التوحيدى على آراء أبى الحسن الرمانى، وامتدحه بقوله:

«وأما على بن عيسى فعالى الرتبة فى النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق... وقد عمل فى القرآن كتابا نفيسا، هذا مع الدين الثخين، والعقل الرزين»[١٨].

ورأى أن الرمانى «لم يسلك طريق واضع المنطق، بل أفرد صناعة، وأظهر براعة»[١٩].

ولزم التوحيدى مجلس الصاحب ابن عباد فترة من الوقت، وقال عنه:

«الغالب عليه كلام المتكلمين المعتزلة، وكتابته مهجنة بطرائقهم، ومناظرته مشوبة بعبارة الكتاب، وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد»[٢٠].

وهاجم التوحيدى الباقلانى (ت.٤٠٣هـ)، فعندما سئل عنه قال:

فـمـا شـر الثـلاثة أم عـمـرو

بصاحبك الذى لا تصبحينا

يزعم أنه ينصر السنة، ويفحم المعتزلة، وينشر الرواية، وهو فى أضعاف ذلك على مذهب الخرمية، وطرائق الملحدة»(٢١).

ولعل تأثير جماعة إخوان الصفا على التوحيدى كان كبيراً. ويعود الفضل فى الكشف عن هذه الجماعة للتوحيدى الذى اطلع على بعض رسائلهم، وقال عنها:

«هى مبثوثة من كل فن نتفا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها»(٢٢).

وكان أهم مجلس أثر فى ثقافة التوحيدى الفلسفية هو مجلس أبى سليمان السجستانى (ت.٣٩١هـ)، حيث التفت جماعة من مفكرى القرن الرابع حول أبى سليمان، وشكلت ما عرف بجماعة السجستانى، ومن أعضاء هذه الجماعة يحيى بن عدى (ت.٣٦٣هـ)، والتوحيدى، وأبو الحسن العامرى (ت.٣٨١هـ)، والقومسى، والبديهى.

كان يحيى بن عدى تلميذا للفارابى، وهو أستاذ أبى سليمان أو أستاذ الجماعة كما يذكر التوحيدى(٢٣). وقد امتدح التوحيدى مجلس ابن عدى، إلا أن رئاسة هذا المجلس آلت بوفاة ابن عدى إلى أبى سليمان الذى تسمت الجماعة باسمه، وقد تعلق التوحيدى بأبى سليمان حتى قال له ابن سعدان (ت.٣٧٥هـ): «إنك جاره ومعاشره، ولصيقه وملازمه، وقافى خطوه وأثره وحافظ غاية خبره»(٢٤). ووصفه التوحيدى بقوله:

«غزير البحر، واسع الصدر، لا يغلق عليه فى الأمور الروحانية، والأنباء الإلهية، والأسرار الغيبية، وهو طويل الفكرة، كثير الوحدة... أفرز الشريعة من الفلسفة، ثم حث على انتحالهما معا...»(٢٥).

وعندما يقارنه بغيره يقول:

«أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظرا، وأقعرهم غوصا، وأصفاهم فكرا، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الغرر»(٢٦).

وقد أخذ التوحيدى عنه الكثير من الآراء المتعلقة بقضايا النقد والبلاغة(٢٧).

ومن أعضاء الجماعة أبو الحسن العامرى الذى أعجب التوحيدى بكلامه فى الفقه بألفاظ الفلسفة، ونقل بعض آرائه. «ذكر له عددا من الكتب منها: (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)، وكتابا فى التصوف(٢٨).

أما صلة التوحيدى بمسكويه (ت.٤٢١هـ)، فليس أدل عليها أكثر من ذلك العمل المشترك كتاب (الهوامل والشوامل) الذى تضمن آراء وثيقة الصلة بالنقد.

وناقش التوحيدى عملية الإبداع الفنى، وتحدث أولا عن الإلهام ورأى أن النفس الإنسانية جوهر إلهى، يتميز بها عن الحيوان، يقول:

«فأما النفس الناطقة فإنها جوهر إلهى، وليست فى الجسد (على خاص ما له فيه) ولكنها مدبرة للجسد؛ ولم يكن الإنسان إنسانا بالروح، بل بالنفس، ولو كان إنسانا بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق، بأن كان له روح ولكن لا نفس له...»(٢٩).

ويوضح التوحيدى طبيعة الإلهام من خلال المقارنة بين الإنسان والحيوان، يقول:

«ولما كان الحيوان كله يعمل صنائعه بالإلهام على وتيرة قائمة، وكان الإنسان يتصرف فيها بالاختيار، صح له من الإلهام نصيب حتى يكون رفدا له فى اختياره... إلا أن نصيب الإنسان من الإلهام أقل كما أن قسط سائر الحيوان من الاختيار أنزر؛ وثمرة اختيار الإنسان إذا كان معانا بالإلهام أشرف وأدوم وأجدى وأنفع وأبقى، وأرفع من ثمرة غيره من الحيوان إذا كان مرفودا بالاختيار، لأن قوة الاختيار فى الحيوان كالحلم، كما أن قوة الإلهام فى الإنسان كالظل»[٣٠].

إن الإلهام «الظل» يترعرع وينمو فى رحاب الفكر «والفكر مفتاح الصنائع البشرية، كما أن الإلهام مستخدم للفكر، والإلهام مفتاح الأمور الإلهية»[٣١].

وبين التوحيدى أن للإلهام درجات تكمل بالتعلم، فالملهم عنده أنواع، أحدهم ملهم فيتعلم ويعمل، ويصير مبدأ للمقتبسين منه، المقتدين به، الآخذين عنه. وواحد يتعلم ولا يلهم فهو يماثل الأول فى الدرجة الثانية. وواحد يتعلم ويلهم، فتجتمع له هاتان الخلتان، فيصير بقليل ما يتعلم مكثرا للعمل والعلم بقوة ما يلهم، ويعود بكثرة ما يلهم مصفيا لكل ما يتعلم ويعمل[٣٢]. وبذلك ربط أبو حيان التوحيدى العلم والعمل بالإلهام، وعلى قدر تعلم الإنسان وعمله تكون مدى قوته فى عمله، بل مقدرته الفنية على الصياغة والإبداع، فالذى يلهم ويتعلم صاحب منزلة رفيعة حتى يصبح مبدأ، أما الذى يتعلم فهو يؤدى ما قد حفظ[٣٣].

ووقف التوحيدى عند صعوبة عملية التعبير الفنى، ورأى أن:

«الكلام صلف تياه لا يستجيب لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرن كأرن المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يتسهل مرة ويتعسر مرارا، ويذل طورا، ويعز أطوارا، ومادته من العقل، والعقل سريع الحؤول، خفى الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان، ومجراه على اللسان، واللسان كثير الطغيان، وهو مركب من اللفظ اللغوى والصوغ الطباعى، والتأليف الصناعى، والاستعمال الاصطلاحى، ومستملاه من الحجا، ودرية بالتمييز، ونسجه بالرقة، والحجا فى غاية النشاط...»[٣٤].

وواضح من هذا النص أن الكلام الذى يسنح به الطبع قلما يجئ كلاما بليغا، لأن فى البلاغة من الفن ما يتطلب حسن السبك، وجودة الصياغة، وترتيب الألفاظ ومجانبة التكلف والتزام الأصالة دون إطالة.

وألح التوحيدى على ضرورة الطبع وأهمية دوره فى عملية الإبداع الفنى، وقد ردد هذا المعنى كثيرا. يقول التوحيدى وقد عرض لمذهب الجاحظ فى الكتابة معددا عوامل عبقريته الفريدة فذكر الطبع على رأسها جميعا:

«ألا يعلم أبو الفضل (ابن العميد) (ت.٣٦٠هـ) أن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقى عند كل إنسان، ولا تجتمع فى صدر كل أحد: بالطبع، والمنشأ، والعلم...»[٣٥].

وقال، منتقدا شخصية ابن عباد الأدبية، وقد رأى فيه مثال المغرور المتطاول: «وابن عباد بلى فى هذه الصناعة بأشياء كلها عليه لا له... فأول ما بلى به أنه فقد الطبع، وهو العمود...»[٣٦].

إن الطبع عند التوحيدى مرادف للجِبِلّ والسجية، فعندما سئل التوحيدى عن السجية قال: «سمعت الأندلسى يقول: فلان يمشى على سجيته، أى طبعه»[٣٧]. والطبع عنده يغنى عن علم العروض، وهو عمود الكتابة ومدارها[٣٨].

لم يكن إعلاء شأن الطبع عند التوحيدى تجاهلا لإتقان الصنعة وحذقها، فلكل دوره وأهميته، فالكلام «مركب من اللفظ اللغوى والصوغ الطباعى، والتأليف الصناعى، والاستعمال الاصطلاحى»(٣٩). ويلحظ أن نظرة التوحيدى إلى الإبداع الفنى بشكل عام، كانت بتأثر من شيخه أبى سليمان، فقد أورد التوحيدى نظرة شيخه للبديهة والروية وأثرهما فى النظم والنثر، مبرزاً أثر تفاعل الطبع والصنعة، وتضافرهما فى إبداع العمل الأدبى ليصل هذا العمل إلى مرتبة عالية من الجودة والكمال، يقول التوحيدى.

«قال شيخنا أبو سليمان: الكلام ينبعث فى أول مبادئه إما من عفو البديهة، وإما من كد الروية، وإما أن يكون مركبا منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل؛ ففضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفى، وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفى، وفضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى؛ وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما: الأغلب والأضعف، على أنه إن خلص هذا المركب من شوائب التكلف، وشوائن التعسف، كان بليغا مقبولا حلوا، تحتضنه الصدور، وتختلسه الآذان، وتنتهبه المجالس، ويتنافس فيه المنافس بعد المنافس، والتفاضل الواقع بين البلغاء فى النظم والنثر، إنما هو فى هذا المركب الذى يسمى تأليفا ورصفا»(٤٠).

ويقول التوحيدى فى هذا المعنى:

«فإن قيل: إن النظم قد سبق العروض بالذوق، والذوق طباعى، قيل الجواب: الذوق وإن كان طباعيا، فإنه مخدوم الفكر»(٤١).

ويحاول التوحيدى تبيان العلاقة القائمة بين الطبيعة والصناعة؛ إذ إن أول ما يتبادر إلى الذهن هو أن يقال إن الطبيعة فوق الصناعة، وإن الصناعة دون الطبيعة، بدليل أن الصناعة تحاول التشبه بالطبيعة فلا تكاد تقوى على ذلك، فى حين أن الطبيعة لا تتشبه بالصناعة ولا تكمل بها. هذا إلى أن الطبيعة قوة إلهية، فكيف للصناعة البشرية أن تساويها أو أن تكون مستعلية عليها، فى حين أنه لا سبيل لقوة بشرية أن تتساوى مع قوة إلهية، إن من قريب أو بعيد؟ (٤٢).

ويؤكد التوحيدى تأثير البيئة الفكرية فى عملية الإبداع الفنى، فهى فى نظره عامل مهم فى تكوين الأديب. وقد عرض لهذا المعنى فى مواطن عديدة من كتابه (الإمتاع والمؤانسة). فمما امتاز به الجاحظ على غيره من الكتاب عوامل ساعدت فى تكوينه ومهدت لنبوغه، منها المنشأ فـ:

«مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقى عند كل إنسان بالطبع والمنشأ، والعلم والأصول، والعادة، والعمر، والفراغ، والعشق، والمنافسة، والبلوغ، وهذه مفاتح قلما يملكها واحد، وسواها مغالق قلما ينفك منها واحد»(٤٣).

وسبب فشل ابن عباد - فى نظر التوحيدى - يعود إلى عدد من الأسباب منها البيئة:

«وهو [أى ابن عباد] مجتهد غير موفق، وفاضل غير منطّق... وطباع الجبلى مخالف لطباع العراقى، يثب مقاربا فيقع بعيدا، ويتطاول صاعدا فيتقاعس قعيدا»(٤٤).

ويعلل جودة امتياز أبى إسحق الصابى (ت.٣٨٤هـ) قائلا:

«فأما أبو إسحق فإنه أحب الناس للطريقة المستقيمة، وأمضاهم على المحجة الوسطى... وأبو

إسحق معانيه فلسفية، وطباعه عراقية، وعادته محمودة...»[٤٥].

ويشيد مرة أخرى بالبيئة العراقية وتفوقها على غيرها من البيئات الإسلامية من الوجهة الأدبية قائلا:

«إذا أنصفنا التزمنا مزية العراقيين علينا بالطبع اللطيف، والمأخذ القريب، والسجع الملائم، واللفظ المؤنق، والتأليف الحلو، والبسوطة الغالبة، والموالاة المقبولة في السمع، الخالبة للقلب... الدالة على غزارة المغترف...»[٤٦].

وفي نهاية الحديث عن عملية الإبداع الفني عند أبي حيان التوحيدي لابد من الإشارة إلى الملاحظتين الآتيتين:

الملاحظة الأولى: لقد اهتم النقاد العرب القدماء ـ كاهتمام التوحيدي ـ بالموهبة وسموها: الطبع، وجعلوها ركنا أساسيا من أركان الشخصية الأدبية. وقد رأى بشر بن المعتمر (ت. ٢١٠هـ) أن الأدب هبة وطبع[٤٧]. وأوضح الجاحظ أن المعنى إذا كان شريفا، واللفظ بليغا، وكان صحيح الطبع، بعيدا عن الاستكراه، ومنزها من الاختلال، مصونا من التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة[٤٨]. واهتم ابن طباطبا (ت.٣٢٢هـ) بالطبع، وجعله ركنا من أركان الشخصية الأدبية[٤٩]. والمطبوع من الشعراء عند ابن قتيبة (ت. ٢٧٦هـ) هو الذي سمح بالشعر، واقتدر على القوافي... وتبينت على شعره رونق الطبع، ووشى الغريزة[٥٠]. وبين القاضي الجرجاني (ت٣٩٢هـ) أن الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ثم تكون الدربة مادة له وقوة لكل واحد من أسبابه[٥١].

الملاحظة الثانية: إن الموهبة الطبيعية لا تكفي وحدها لخلق الفنان، وإنما لابد من أن تنضاف إليها الحرفة أو الصناعة، مادام من الضروري لكل موهبة طبيعية أن تصقل وتهذب حتى تستحيل إلى موهبة فنية. وليس من الصحيح أن الصناعة دون الطبيعة، فإن الصناعة نشاط بشري يصدر عن العقل ويستملي من النفس، فليس بدعا أن نراها تملى على الطبيعة وتحاول أن تصقلها وتهذبها[٥٢].

عالج التوحيدي قضية اللفظ والمعنى، وحلل جوانبها المختلفة، ولا غرو في ذلك، فاللفظ والمعنى ركنان مهمان من أركان القصيدة، بل ركن واحد لارتباط الشكل بالمضمون ارتباطا وشيجاً.

استأثرت قضية اللفظ والمعنى بجهود القدماء وعنايتهم، فهي مبثوثة في كتبهم هنا وهناك، حتى إن هذه القضية استأثرت بثلاث من قواعد عمود الشعر العربي القديم: شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، ومشاكلة اللفظ للمعنى. وقضية اللفظ والمعنى لا تخلو من غموض واضطراب وتعقيد، وعلى الباحث أن يتعامل معها بفكر ثاقب.

دعا التوحيدي إلى المساواة بين اللفظ والمعنى، واهتم بامتزاج الصورة بالمادة، وتكافؤ الشكل مع الموضوع فقال: «لا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا تهو المعنى دون اللفظ»[٥٣]. وقال:

«أحسن الكلام ما رق لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع حتى إذا رامه مريغ حلّق، وإذا حلق أسفّ، أعني يبعد عن المحاول بعنف، ويقرب من المتناول بلطف»[٥٤].

وعلى البليغ أن يستمع لقول السيرافي كما أورده التوحيدي:

«وقدّر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه... فأما إذا

حاولت فرش المعنى، وبسط المراد فأُجْل اللفظ بالروادف الموضحة، والأشباه المقربة، والاستعارات الممتعة، وبين المعانى بالبلاغة...»(٥٥).

وقد ضرب التوحيدى مثالين تطبيقيين بين فى أحدهما التزام أبى إسحق الصابى بالموازنة بين اللفظ والمعنى، وهذا جيد فى نظر ناقدنا، وبين فى الآخر قصور اللفظ عن المعنى فى كتاب (نقد الشعر) لقدامة بن جعفر، وهذا بالنسبة إلى أبى حيان التوحيدى قصور لا مبرر له. يقول:

«فأما أبو إسحق فإنه أحب الناس للطريقة المستقيمة، وأمضاهم على المحجة الوسطى... وأبو إسحاق معانيه فلسفية»(٥٦).

ويقول التوحيدى على لسان أبى سليمان المنطقى، مشترطا البلاغة فى الكلام على البلاغة، معلقا على كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر:

«واختبرته فوجدته قد بالغ وأحسن وتفرد فى وصف فنون البلاغة فى المنزلة الثالثة بما لم يشركه فيه أحد من طريق اللفظ والمعنى، مما يدل على المختار المجتبى، والمعيب المجتنب. ولقد شاكله فيه الخليل بن أحمد فى وضع العروض، ولكنى وجدته هجين اللفظ، ركيك البلاغة فى وصف البلاغة، حتى كأن ما يصفه ليس ما يعرفه، وكأن ما يدل به غير ما يدل عليه... ولولا أن الأمر على ما ذكرت لكان ذلك الطريق الذى سلكه، والفن الذى ملكه، والكنز الذى هجم عليه، والنمط الذى ظفر به، قد برز فى أحسن معرض، وتحلى بألطف كلام، وماس فى أطول ذيل، وسفر على أحسن وجه، وطلع من أقرب نفق، وحلق فى أبعد أفق»(٥٧).

لقد عرف التوحيدى بتقصيه الدقيق معانى الألفاظ، ومحاولة التمييز بينها، وهو فى هذا التوجه متأثر بشيخه أبى سليمان، وهذا المنحى يبين أن الحياة العقلية التى كانت سائدة فى عصر ناقدنا كانت تتطلب المزيد من الدقة فى تحديد معانى الألفاظ، ووضع حد لعمليات التلاعب اللفظى، فكان على جماعة الفلاسفة الأدباء أن يضطلعوا بهذه المهمة، توطيداً لدعائم الصلة بين الفكر واللغة (٥٨).

ويزداد التأليف حسنا وجمالا بازدياد المعنى وضوحا، ونلمس منحى هذا الوضوح عند أبى حيان فى فهمه للبلاغة(٥٩). وقد وصف التوحيدى الشاعر الحاتمى بأنه «غليظ اللفظ، كثير العقد»(٦٠). ويجب على الكاتب أن يتجنب اللغة العويصة المعقدة (٦١). وعاب التوحيدى على ذى الكفايتين أبى الفتح بن العميد (ت. ٣٦٦هـ) بأنه «نزر المعانى، شديد الكلف باللفظ»(٦٢). ويظهر التوحيدى إعجابه بالمعنى فى بعض الأبيات، ومن ذلك تعليقه على أبيات الأعرابى:

«أنا الغلام الأعسر ... الخير فىّ والشر
والشر فىّ أكثر

«وهذا معنى بديع، ولم يرد أن البداءة بالشر خير من الخير، وإنما أراد أنى أتقى بالشر، وإذا أقبل الشر قلت له: مرحباً، وأدفع الشر ولو بالشر، والحديد بالحديد يفلح، وقد قال الآخر:

وفى الشر نجاة حيـ ... ـن لا ينجيك إحسان»(٦٣).

واستحسن التوحيدى الاقتداء بالبادية إذا أحسن الشاعر فى اقتدائه، واستقبح من تكلف ذلك، فقد امتدح الشاعر ابن نباتة لأنه حسن الاقتداء بالبادية فى شعره(٦٤). فى حين كان الحاتمى «يحب أن يكون بدويا قحا، وهو لم يتم حضريا»(٦٥).

وهكذا نجد التوحيدى يحذر من الوحشى والمستكره والغريب والركيك، وعلى الأديب أن يعتمد الرقيق والجزل،

وهو بذلك يدعو إلى مذهب النمط الأوسط فى التعبير، وهذا النمط يمتد فى جذوره إلى الجاحظ الذى قال: «وكما لا ينبغى أن يكون اللفظ عامياً، وساقطا وسوقيا، فكذلك لا ينبغى أن يكون غريبا وحشيا»[٦٦]. ويمكن أن نلمس هذا التوجه عند التوحيدى فى رأيه فى شعر أبى تمام والبحترى، حيث أبدى تحفظا، ثم أحالنا على رأى المبرد فى قوله:

«أبو تمام يعلو علوا رفيعا، ويسقط سقوطا قبيحا، والبحترى أحسن الرجلين نمطا وأعذب لفظا»[٦٧].

وأخيرا، يمكن القول بخصوص هذه القضية إن التوحيدى قد عزف فى حديثه عن العلاقة الوطيدة بين الألفاظ والمعانى على أنغام طالما عزف عليها معاصروه، وطالما عزف عليها سلفه وخلفه، وهذا ما نجده فى كتابات ابن رشيق (ت.٤٦٣هـ)، وإخوان الصفا، وابن سينا (ت. ٤٢٨هـ)، وقدامة بن جعفر، والباقلانى وغيرهم[٦٨].

*

وقد ذكر التوحيدى عن شيخه أبى سليمان أنواعا مختلفة من البلاغة وهى: بلاغة الشعر وبلاغة الخطابة، وبلاغة النثر، وبلاغة المثل، وبلاغة العقل، وبلاغة البديهة، وبلاغة التأويل.

أما بلاغة الشعر فهى:

«أن يكون نحوه مقبولا، والمعنى من كل ناحية مكشوفا، واللفظ من الغريب بريئا، والكناية لطيفة، والتصريح احتجاجا، والمؤاخاة موجودة، والمواءمة ظاهرة».

وبلاغة النثر:

«أن يكون اللفظ متناولاً، والمعنى مشهورا، والتهذيب مستعملا، والتأليف سهلا، والمراد سليما، والرونق عالياً، والحواشى رقيقة، والصفائح مصقولة، والأمثلة خفيفة المأخذ، والهوادى متصلة، والأعجاز مفصلة».

أما بلاغة الخطابة فهى:

«أن يكون اللفظ قريبا، والإشارة غالبة، والسجع عليها مستوليا، والوهم فى أصفافها سابحا، ويكون فقرها قصارا، ويكون ركابها شوارد إبل»[٦٩].

ولا شك أن هناك تداخلا بين البلاغات الثلاث، يصعب معه وضع الفوارق الواضحة بينها، فقد جاءت بلاغة الشعر خالية من الإشارة إلى الوزن، وقد فرض العقلانية على البلاغات الثلاث، فالمعنى يجب أن يكون فى الشعر مكشوفاً، وفى النثر مشهورا، واللفظ يجب أن يكون فى النثر متناولا، وفى الشعر الغريب بريئا، وفى الخطابة قريبا. يضاف إلى ذلك أننا نجد صفات كعلو الرونق والتهذيب والرقة فى النثر تصلح لبلاغة الشعر، وكذلك الكناية والمؤاخاة والمواءمة فى الشعر تصلح للنثر.

ويتحدث أبو سليمان عن بلاغة المثل وهى:

«أن يكون اللفظ مقتضبا، والحذف محتملا، والصورة محفوظة، والمرمى لطيفا، والتلويح كافيا، والإشارة مغنية، والعبارة سائرة».

أما بلاغة العقل والبديهة والتأويل فكان حديث أبى سليمان فيها عن المضامين، واعتذر عن إيراد أمثلة لأنها موجودة فى الكتب[٧٠].

وواضح أن أبا سليمان المنطقى غير منطقى فى هذه القسمة، لأنه ينظر من زوايا مختلفة، فحيناً ينظر إلى النوع فيقسم الكلام إلى شعر ونثر، ثم ينظر إلى النثر نفسه وفق اختلاف وجوهه فيقسمه إلى خطابة ونثر ومثل، ثم يتحدث عن المحتوى المعنوى ويسميه بلاغة العقل، ثم ينظر إلى طبيعة الإبداع نفسه فيعد شيئاً يسميه بلاغة البديهة، ثم يقف وقفة

طويلة عند نوع من النثر يتحمل أوجها من التأويل، ويفرده بالأهمية، ويرى أن سائر فنون البلاغة إنما تكون فى خدمته(٧١).

وحلل التوحيدى فى موضع آخر فن البلاغة، وبين أن هذا الفن مركب من اللفظ اللغوى، والتأليف الصناعى، والاستعمال الاصطلاحى والمشتغل بهذا الفن بحاجة إلى نشاط ذهنى، واستدلال عقلى، وقدرة على التمييز، وطاقة على ممارسة البرهان. ويثور أبو حيان التوحيدى على أدباء الزخرف، والتحسين اللفظى، وينصح الأديب قائلا:

«ولا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا تهو المعنى دون اللفظ، وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء فى جانب، فإن صناعتهم يفتقر فيها أشياء يؤاخذ بها غيرهم، ولست منهم، فلا تتشبه بهم، ولا تجر على مثالهم، ولا تنسج على منوالهم»(٧٢).

ولا يرى التوحيدى موضعا للمفاضلة بين البلاغة وغيرها من الفنون، أو بينها وبين ما عداها من العلوم، فإن حاجة الإنسان إلى الحساب والهندسة والكيمياء، لا تنفى حاجته إلى التحرير والكتابة والإنشاء. وليس من الصحيح ما ذهب إليه البعض من أن:

«من عبر فى نفسه بلفظ ملحون أو محرف أو موضوع غير موضعه، وأفهم غيره، وبلغ به إرادته، وأبلغ غيره، فقد كفى؛ والزائد على الكفاية فضل يستغنى عنه كثيرا»(٧٣).

والبليغ عند التوحيدى يستمد بلاغته من العقل، ويصدر فيها عن التمييز الصحيح، والبلاغة جد يجمع ثمرات العقل، وفن يقوم على إحقاق الحق وإبطال الباطل. وقد أساء بعض أهل الإنشاء والتحرير إلى فن البلاغة؛ حيث اصطنعوا شتى أساليب التشادق والتفيهق والكذب والخداع، فأوهموا الناس بأن هذا الفن زخرفة وبهرجة وبراعة فى الخديعة والاحتيال،

وفات هؤلاء أن البلاغة فن يحتاج إلى دراسة وتحصيل وطول مراس، فإن الكاتب لا يكون كاملا، ولا لاسمه مستحقا، إلا بعد أن ينهض بدراسة أصول هذه الصناعة، ويجمع إليها أصولا من الفقه، وآيات من القرآن، وعلما واسعا بالحديث، وأخبارا كثيرة مختلفة فى فنون شتى لتكون عدة له عند الحاجة إليها، مع الأمثال السائرة، والأبيات النادرة، والعبارات المأثورة، والتجارب المعهودة (٧٤).

ومن أهم القضايا التى عالجها التوحيدى قضية العلاقة بين النظم والنثر، والمفاضلة بينهما، وهذه القضية واحدة من القضايا التى تفرض نفسها على النقاد القدماء. وقد بحث النقاد هذه القضية من زوايا مختلفة فرأى ابن طباطبا العلوى أنه لا فرق بين القصيدة والرسالة إلا فى الوزن، وأن «الشعر رسائل معقودة، والرسائل شعر محلول»، وأنهما يشتركان فى موضوعاتهما ومعانيهما وفى طريقة بنائهما (٧٥). وفاضل الحاتمى (ت.٣٨٤هـ) يميز بين الشعر والنثر مبينا أن قيمة الشعر أعلى من قيمة النثر(٧٦). وكذلك فعل أبو هلال العسكرى (ت.٣٨٤هـ)(٧٧)، وأبو بكر الباقلانى(٧٨)، كما أشار الآمدى (ت.٣٧١هـ)(٧٩)، والمرزبانى(٨٠) إلى هذه القضية. وكتب أبو إسحق الصابى رسالة فى الفرق بين المترسل والشاعر، ردا على سؤال لسائل أراد أن يعرف السبب فى أن أكثر المترسلين البلغاء لا يفلقون فى الشعر، وأن أكثر الشعراء الفحول لا يجيدون فى الترسل(٨١). وقد أجاب الصابى عن هذا السؤال، جاعلا إجابته منطلقا لأسئلة ثلاثة أخرى هى:

١ ـ من أية جهة صار الأحسن فى معانى الرسائل الوضوح، وفى معانى الشعر الغموض؟

٢ ـ لم كان المترسلون قلة والشعراء كثرة؟

٣ ـ لم ارتفعت مكانة أولئك [المترسلون] وتدنت مكانة هؤلاء [الشعراء](٨٢)؟ وقد شكلت إجابة الصابى عن

هذه الأسئلة مادة الرسالة والمحاور الأربعة الأساسية التى أدار عليها الحديث فى رسالته.

وقبل الحديث عن رأى التوحيدى فى هذه القضية، لابد من الإشارة إلى أن منشأ هذه المسألة فلسفى الطابع، فقد عرف التوحيدى وغيره من المفكرين الذين عالجوا هذه القضية ما حام حول الفكر الفلسفى من أمر التفاوت بين الخطابة والشعر فى حظهما من الصدق والكذب. وقد ذهب كل فريق من المتجادلين يستعين فى تفضيل الشعر أو النثر بأمور خارجة عن طبيعتهما أحيانا. فكان أبو سليمان المنطقى وأبو عابد الكرخى صالح بن على، وعيسى الوزير، وأبو طرارة الجريرى، وابن هندو الكاتب ممن يفضلون النثر وتتفاوت حججهم بين السطحية والعمق. أما الذين يفضلون الشعر فهم فى الغالب من طبقة الشعراء، وهذه الخصومة ما كانت لتصل إلى هذا المستوى لولا تعصب كل فريق لما يحسنه، ومع ذلك فإن التوحيدى كان يرى أن الأكثرين يقدمون النظم على النثر دون أن يحتجوا فيه بظاهر القول، وأن الأقلين يقدمون النثر ويحاولون الحجاج فيه(٨٣).

يذهب التوحيدى إلى أن ما قيل فى تقديم النظم أو النثر مقبول ومنصف، لكنه يستثنى فئات لفها التعصب والجدل، فقصرت حججهم عن بلوغ المراد:

«وقد قال الناس فى هذين الفنين ضروبا من القول لم يبعدوا فيها من الوصف الحسن، والإنصاف المحمود، والتنافس المقبول، إلا ما خالطه من التعصب والمحك، لأن صاحب هذين الخلقين لا يخلو من بعض المكابرة والمغالطة، وبقدر ذلك يصير له مدخل فيما يراد تحقيقه من بيان الحجة أو قصورها لما يرام من البلوغ بها، وهذا آفة معترضة فى أمور الدين والدنيا، ولا مطمع فى زوالها، لأنها ناشئة من الطبائع المختلفة، والعادات السيئة، لكنى مع هذه الشوكة الحادة، والخطة الكادة، أقول ما وعيته عن أرباب هذا الشأن، والمنتمين لهذا الفن، وإن عنّ شئ يكون شكلا لذلك وصلته به تكميلا للشرح، واستيعابا للباب، وصمدا للغاية، وأخذا بالحياطة»(٨٤).

لقد اعتمد بعض من فضل النثر على النظم فيما اعتمد على الاعتقاد السائد بأن النثر أصل الكلام، ذلك أن الإنسان يقصد النثر فى أول كلامه منذ طفولته، بينما يأتى النظم تاليا بدواع عارضة، والشرف هنا لما هو أصل، وقد ذكر التوحيدى عن أبى عابد الكرخى أن:

«النثر أصل الكلام، والنظم فرعه، والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل: لكن لكل واحد منهما زائنات وشائنات؛ فأما زائنات النثر فهى ظاهرة، لأن جميع الناس فى أول كلامهم يقصدون النثر، وإنما يتعرضون للنظم فى الثانى بداعية عارضة، وسبب باعث، وأمر معين... ألا ترى أن الإنسان لا ينطق فى أول حاله من لدن طفوليته إلى زمان مديد إلا بالمنثور المتبدد، والميسور المتردد، ولا يلهم إلا ذاك، ولا يناغى إلا بذاك، وليس كذلك المنظوم...»(٨٥).

وقد رأى الكرخى أن النثر طبيعى أكثر من الشعر، وأنه مبرأ من التكلف، وهو إلى الصفاء أقرب(٨٦).

وكانت الكتب السماوية والحديث النبوى الشريف عناصر تفضيل للنثر على الشعر، فالكتب السماوية خلت من تلك الأوزان للنظم:

«ومن شرفه أيضا أن الكتب القديمة والحديثة النازلة من السماء على ألسنة الرسل بالتأييد الإلهى مع اختلاف اللغات كلها منثورة مبسوطة، متباينة الأوزان، متباعدة الأبنية، مختلفة

التـصـاريف، لانقـاد للوزن، ولا تدخل فى الأعـاريض؛ هذا أمـر لا يجـوز أن يقـابله مـا يدحضه، أو يعترض عليه بما يحرضه»(٨٧).

ويذكر التوحيدى عن أبى كعب الأنصارى أن:

«من شرف النثر أن النبى صلى الله عليه وسلم لم ينطق إلا به آمرا وناهياً، ومستخبراً ومخبراً، وهادياً وواعظاً، وغاضباً وراضياً، وما سلب النظم إلا لهبوطه عن درجة النثر، ولا نزه عنه إلا لما فيه من النقص، ولو تساويا لنطق بهما، ولما اختلفا خص بأشرفهما الذى هو أجول فى جميع المواضع، وأجلب لكل مـا يطلب من المنافع»(٨٨).

وينقل الجاحظ عن ابن هندو الكاتب ما يشير إلى تقارب فى الإيقاع بين النظم والنثر، يقول:

«إذا نظر فى النظم والنثر على استيعاب أحوالهما وشرائطهما، والاطلاع على هواديهما وتواليهما كان أن المنظوم فيه نثر من وجه، والمنثور فيه نظم من وجه، ولولا أنهما يستهمان هذا النعت لما ائتلفا ولا اختلفا»(٨٩).

إن النثر ـ تبعا لبعض الآراء ـ بتحلله من قيد الوزن صار أكثر حرية وانطلاقا. يذكر التوحيدى عن عيسى الوزير أن النظم قد «غلبت عليه الضرورة، واحتيج إلى الإغضاء عما لا يجوز مثله فى الأصل الذى هو النثر»(٩٠). ويرى ابن طرّارة أن:

«النثر كالحرّة، والنظم كالأمة، والأمة قد تكون أحسن وجها، وأدمث شمائل، وأحلى حركات؛ إلا أنهـا لا توصف بكرم جـوهر الحـرة، ولا بشـرف عـرقـهـا، وعـتق نفـسـهـا، وفـضل حيائها»(٩١).

أما أبوعابد الكرخى فيرى أن قيد الوزن فى الشعر سبب فى هبوط مرتبته دون النثر، ذلك أن الشعر:

«صناعى، ألا ترى أنه داخل فى حصار العروض وأسر الوزن، وقيد التأليف، مع توقى الكسر، واحتمال أصناف الزحاف، لأنه لما هبطت درجته عن تلك الربوة العالية، دخلته الآفة من كل ناحية»(٩٢).

والنثر بالمقابل:

«مبرأ من التكلف، منزه عن الضرورة، غنى عن الاعتذار والافتقار، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرير، وما هو أكثر من هذا مما هو مدون فى كتب القوافى والعروض لأربابها الذين استنفدوا غايتهم فيها»(٩٣).

ويذهب آخرون إلى تقديم النثر على النظم بناء على مكانة الناثر الاجتماعية، فالكتاب يتقلدون مناصب مهمة فى الدولة، ويخدمون بنثرهم مرافقها، فهم جزء من السلطة، بينما يقتصر دور الشعراء غالباً على خدمة الوزراء واستعطاف ولاة الأمر، ويورد التوحيدى عن ابن ثوابة الكاتب قوله:

«لو تصفحنا ما صار إلى أصحاب النثر من كتاب البـلاغـة، والخطبـاء الذين ذبوا عن الدولة، وتكلموا فى صنوف أحداثها، وفنون ما جرى الليل والنهار به، مما فتق به الرتق، ورتق به الفتق، وأصلح به الفاسد، ولم به الشعث، وقرب به البعيد، وبعد به القريب، وحقق به الحق، وأبطل به الباطل، لكان يوفى على كل مـا صار إلى جميع من مال الشعر ولاك القصيد، ولهج بالقريض، واستماح بالمرحمة، ووقف موقف المظلوم، وانصرف انصراف المحروم، وأين من يفتخر بالقريض، ويدلل بالنظم، ويباهى بالبديهة، من وزير الخليفة، ومن صاحب السر، وممن ليس

بين لسانه ولسان صاحبه واسطة، ولا بين أذنه وأذنه حجاب؟! ومتى كانت الحاجة إلى الشعراء كالحاجة إلى الوزراء؟! ومتى قام وزير لشاعر للخدمة أو للتكرمة؟! ومتى قعد شاعر لوزير على رجاء وتأميل؟! بل لا ترى شاعراً إلا قائماً بين يدى خليفة أو وزير أو أمير باسط اليد، ممدود الكف، يستعطف طالباً، ويسترحم سائلاً؛ هذا مع الذلة والهوان، والخوف من الخيبة والحرمان، وخطر الرد عليه فى لفظ يمر، وإعراب يجرى، واستعارة تعرض، وكناية تعترض، ثم يكون مقلياً مشيناً بما يظن به من الهجاء الذى ربما دلاه فى حومة الموت، وقد برأ الله تعالى بإحسانه القديم، ومنّه الجسيم صاحب البلاغة من هذا كله، وكفاه مؤونة الغدر به، والضرر فيه»(٩٤).

وقد عرض التوحيدى للوحدة واختصاص النثر بها دون الشعر، وامتيازه بها عليه، والوحدة عند أبى حيان بعض من جوهر النثر، وموضع شرفه وفضله:

«ومن شرفه [النثر] أيضا أن الوحدة فيه أظهر، وأثرها فيه أشهر، والتكلف منه أبعد، وهو إلى الصفاء أقرب، ولا توجد الوحدة غالبا على شئ إلا كان ذلك دليلا على حسن ذلك الشئ وبقائه وبهائه ونقائه»(٩٥).

ويرى التوحيدى أن:

«النثر من قبل العقل، والنظم من قبل الحس، ولدخول النظم فى طى الحس دخلت إليه الآفة، وغلبت عليه الضرورة، واحتيج إلى الإغضاء عما لا يجوز مثله فى الأصل الذى هو النثر»(٩٦).

أما آراء من قدم النظم فلا تختلف كثيرا فى ركائزها ومنطلقاتها عن ركائز من قدم النثر ومنطلقاته، فإذا كانت صناعة النظم المقيدة بالوزن والقافية تشكل عاملا فى إعطاء النثر المتحرر من هذه القيود الشرف عند من يقدم النثر، فإن صناعة الشعر نفسها، وما تحويه من أصول وقواعد، هى حجة عند من يقدم النظم، لأن هذه الصناعة متميزة بمعالمها الخاصة، لا يطرقها إلا من حذقها، وأعطى قدرة وموهبة، كما أن أولية النثر هى دلالة ابتذال عند من قدم النظم، لأن النثر ينطق به جميع الناس. ينقل التوحيدى عن السلامى قوله:

«من فضائل النظم أن صار لنا صناعة برأسها، وتكلم الناس فى قوافيها، وتوسعوا فى تصاريفها وأعاريضها، وتصرفوا فى بحورها، واطلعوا على عجائب ما استخزن فيها من آثار الطبيعة الشريفة، وشواهد القدرة الصادقة؛ وما هكذا النثر، فإنه قصر عن هذه الذروة الشامخة، والقلة العالية؛ فصار بذلك بذْلة لكافة الناطقين من الخاصة والعامة والنساء والصبيان»(٩٧).

وبعد أن تحدث السلامى عن الفضيلة الأولى من فضائل النظم ـ علما بأن نظرته إلى النثر كانت نظرة عامة، ولم يخصص النثر الفنى ـ ينتقل إلى الحديث عن فضيلة أخرى للنظم، هى الوزن الذى أهله للغناء والطرب، يقول:

«من فضائل النظم أنه لا يغنّى ولا يحدى إلا بجيده، ولا يؤهل للحن الطنطنة، ولا يحلى بالإيقاع الصحيح غيره، لأن الطنطنات والنقرات، والحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد اشتمال الوزن والنظم عليها، ولو كان فُعل هذا بالنثر كان منقوصاً، كما لو لم يفعل هذا بالنظم لكان محسوساً؛ والغناء معروف الشرف، عجيب الأثر، عزيز القدر، ظاهر النفع فى معاينة الروح ومناغاة العقل، وتنبيه النفس، واجتلاب الطرب، وتفريج الكرب؛ وإثارة الهزة، وإعادة العزة...»(٩٨).

ويحتج من قدم الشعر بالناحية الوظيفية له، وبالمكانة الاجتماعية للشاعر، فهذا الخالع يقول:

«للشعراء حلبة، وليس للبلغاء حلبة، وإذا تتبعت جوائز الشعراء التى وصلت إليهم من الخلفاء وولاة العهود والأمراء والولاة فى مقاماتهم المؤرخة، ومجالسهم الفاخرة، وأنديتهم المشهورة، وجدتها خارجة عن الحصر، بعيدة عن الإحصاء؛ وإذا تتبعت هذه الحال لأصحاب النثر لم تجد شيئا من ذلك؛ والناس يقولون: ما أكمل هذا البليغ لو قرض الشعر! ولا يقولون: ما أشعر هذا الشاعر لو قدر على النثر! وهذا لغنى الناظم عن الناثر، وفقر الناثر إلى الناظم...»(٩٩).

أما ابن نباتة (ت.٣٨٤هـ) فيجعل اتخاذ الشواهد من الشعر عامل تقديم له، يقول:

«من فضل النظم أن الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه، أعنى أن العلماء والحكماء والفقهاء والنحويين واللغويين يقولون: «قال الشاعر»؛ «وهذا كثير فى الشعر»، و«الشعر قد أتى به»، فعلى هذا الشاعر هو صاحب الحجة، والشعر هو الحجة»(١٠٠).

ويرى السلامى (ت.٣٩٣هـ) أن صورة المنظوم محفوظة، بينما صورة المنثور ضائعة، لذلك يقال:

«ما أحسن هذه الرسالة لو كان فيها بيت من الشعر، ولا يقال: ما أحسن هذا الشعر لو كان فيه شئ من النثر، لأن صورة المنظوم محفوظة، وصورة المنثور ضائعة»(١٠١).

أما أبو سليمان فقد جعل النثر من حيز البساطة، وهو دال على العقل الذى يطلب المعنى، وبلاغة العقل تكون بالبساطة فيه أغلب من التركيب(١٠٢).

وقد أحس أبو سليمان بتقارب الإيقاع بين النظم والنثر، وحاول ربط ذلك بأوائل ولادة العمل الأدبى؛ حيث قال:

«المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شئ قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق، والفهم الدقيق ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر وبين وزن هو سياقه الحديث»(١٠٣).

وبعد ذلك قدم أبو سليمان معايير للنظم والنثر بقوله:

«وكل هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو فاسدة، وصورة حسناء أو قبيحة، وتأليف مقبول أو ممجوج، وذوق حلو أو مر، وطريق سهل أو وعر، واقتضاب مفضل أو مردود، واحتجاج قاطع أو مقطوع، وبرهان مسفر أو مظلم، ومتناول بعيد أو قريب، ومسموع مألوف أو غريب .. فإذا كان الأمر فى هذه الحال على ما وصفنا فللنثر فضيلته التى لا تنكر، وللنظم شرفه الذى لا يجحد ولا يستر، لأن مناقب النثر فى مقابلة مناقب النظم، ومثالب النظم فى مقابلة مثالب النثر؛ والذى لابد منه فيهما السلامة والدقة، وتجنب العويص، وما يحتاج إلى التأويل والتخليص»(١٠٤).

لقد أكثر التوحيدى من آراء الذين قدموا النثر، وأطنب فى بعضها، رغم قوله إن الأكثرية قد قدمت النظم، وكانت غالبية من قدم الشعر من الشعراء، وحججهم أقل قرباً من جوهر الموضوع، فى حين كانت حجج من قدم النثر أكثر موضوعية وعمقاً. ويحس الباحث أن قضية المفاضلة بين النثر والشعر كانت فى بدايتها وفى بعض مناحيها معتمدة على أساس اجتماعى، ونابعة من تعصب كل جماعة لفنها، وقلما توقف الذين عرضوا لهذه القضية عند التفريق بين فن النثر وفن الشعر، أو عند الإبداع الفنى عند الناثر والشاعر. وقد ابتعدت بعض الآراء عن جوهر النثر والشعر، كالآراء المتعلقة بوظيفة كل فن من الفنين، أو مكانة الشاعر والناثر.

إن المفاضلة التى يوردها التوحيدى بين الناثر والناظم ليست جديدة، بل هى استمرار لتقليد يعلى من مكانة الناثر

أو الكاتب، وهذا ما نجده في رسالة عبد الحميد الكاتب (ت. ١٣٢هـ) إلى الكتاب(١٠٥)، و (أدب الكاتب) لابن قتيبة (١٠٦)، و (أدب الكتاب) للصولى (ت. ٣٣٦هـ)(١٠٧)، و (مواد البيان) لعلى بن خلف (عاش فى منتصف القرن الخامس الهجرى)(١٠٨)، و(نثر النظم وحل العقد) للثعالبى (ت. ٤٢٩هـ)(١٠٩)...إلخ. وهؤلاء وغيرهم ممن هم على شاكلتهم يعلون من مكانة النثر فى مقابل انخفاض مكانة الشعر؛ لأن صناعة الكتابة مهمة، والكاتب ينال بالكتابة الوزارة، وليس كذلك الشاعر. وعلى كل حال، فإنه تجدر الإشارة هنا إلى أن «لسنج» أحد أركان النقد الأوروبى قد تنبه إلى قضية التفريق بين فن الشعر من ناحية، وفنى الرسم والنحت من ناحية أخرى، وقد فصل القول فى هذا الأمر، ، وعالجه من جميع جوانبه، ومن هنا تعد نظريته فى الفروق بين الفنون أول نظرية متكاملة فى هذا الموضوع(١١٠).

ويتضح جهد التوحيدى فى النقد من خلال إرسال الأحكام الموجزة حول الشعراء والكتاب المعاصرين، وهذه الملاحظات كانت مجملة، بناها عما كونه من رأى فى كل واحد منهم بعد أن عرف إنتاجه. ومن ذلك قوله:

«أما السلامى فهو حلو الكلام، متسق النظام، كأنما يبسم عن ثغر الغمام، خفى السرقة، لطيف الأخذ، واسع المذهب، لطيف المغارس ... لكلامه لَيطة بالقلب وعبث بالروح، وبرد على الكبد؛ وأما الحاتمى فغليظ اللفظ، كثير العقد، يحب أن يكون بدوياً قحاً، وهو لم يتم حضرياً، غزير المحفوظ، جامع بين النظم والنثر، على تشابه بينهما فى الجفوة، وقلة السلاسة، والبعد عن المسلوك، بادى العورة فيما يقول، لكأنما يبرز ما يخفى ويكدر ما يصفى، له سكرة فى القول إذا أفاق منها خَمِز، وإذا حمز سَدِر، يتطاول شاخصاً، فيتضاءل متقاعساً، إذا صدق فهو مهين، وإذا كذب فهو مشين»(١١١).

وقد يبدو هذا الكلام مرسلاً لأنه غير مؤيد بالشواهد مثلما يتحمل الخلط بين تقدير أبى حيان للشاعر وتقديره للشعر فى آن. وإذا كانت المعاصرة تتحمل الوجه الثانى ، فإن التدقيق فى هذه العبارة قد ينفى القول بأن كلام أبى حيان تعميمى، لأن كل حكم يرسله يدل على تعمق فى الدراسة، مع انتحاء الناحية التصويرية أحياناً فى هذه الأحكام(١١٢).

وفى موضع آخر يصف التوحيدى الشاعر ابن نباتة بقوله: «حسن الحذو على مثال سكان البادية، لطيف الائتمام بهم، خفى المغاص فى واديهم، ظاهر الإطلال على ناديهم؛ هذا مع شعبة من الجنون وطائف من الوسواس»(١١٣). وانتقد التوحيدى الشاعر ابن حجاج بقوله:

« ليس للعقل فى شعره منال، لأنه سخيف الطريقة، بعيد من الجد، قريع فى الهزل؛ ليس للعقل من شعره منال، ولا له فى قرضه مثال؛ على أنه قديم اللفظ، سهل الكلام...»(١١٤).

ويهتم أبو حيان التوحيدى أحياناً بالجانب الأخلاقى للشاعر وشعره. فهو يصف الحاتمى بأنه «إذا صدق فهو مهين، وإذا كذب فهو مشين»(١١٥). ويتحدث عن ابن العميد فى شعره ويصفه بالخبث فى أخلاقه(١١٦)، وقد أخرج الشاعر ابن حجاج (ت. ٣٩١هـ) من زمرة الشعراء، اعتماداً على مضامين شعره، فيقول:

«وأما ابن حجاج فليس من هذه الزمرة بشئ، لأنه سخيف الطريقة، بعيد من الجد، قريع فى الهزل، ... وشمائله نائية بالوقار عن عادته الجارية فى الخسار، وهو شريك ابن سكرة فى هذه الغرامة، وإذا جد أقعى، وإذا هزل حكى الأفعى»(١١٧).

وأبو حيان فذ فى هذه الطريق التصويرية فى النقد ـ كما يقول إحسان عباس ـ تلك الطريقة التى استخدمها أيضا

فى الحديث عن الناثرين فقال فى الصابى مثلاً: «لا يثب ولا يرسب، ولا يكل ولا يكْهَم، ولا يلتفت وهو متوجه، ولا يتوجه وهو ملتفت»(١١٨). وقد حاول من كتبوا المقامات النقدية من بعد أن يحتذوا هذه الطريقة، فلم يكن لهم ذكاء أبى حيان ولا جمال تصوره وتصويره(١١٩).

وفى النهاية لابد من الإشارة إلى الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى: يلحظ الباحث فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) ـ كما هو الحال فى بقية كتب أبى حيان ـ النقد الاجتماعى اللاذع الذى يصل إلى حد الشتم، وهنا يمكن اختيار شخصيتين هاجمهما التوحيدى فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) إلا أن حكم ناقدنا لم يكن دقيقاً؛ إذ إن للنقاد والأدباء الآخرين آراء مغايرة لرأى أبى حيان. ولنبدأ بالصاحب ابن عباد الذى قال عنه التوحيدى:

«فأول ما بلى به أنه فقد الطبع، وهو العمود، والثانى العادة وهوالمؤاتية، والثالث الشغف بالجاسى من اللفظ وهو الاختيار الردئ؛ والرابع تتبع الوحشى وهو الضلال المبين، والخامس الذهاب مع اللفظ دون المعنى؛ والسادس استكراه المقصود من المعنى، واللفظ على النبوة، والسابع التعاظل المجهول بالاعتراض؛ والثامن إلف الرسوم الفاسدة من غير تصفح ولا فحص؛ والتاسع قلة الاتعاظ بما كان للثقة الواقعة فى النفس من الفائت، والعاشر تنفيق المتاع بالاقتدار فى سوق العز، وهذه كلها سبل الضلالة، وطرق الجهالة»(١٢٠).

وينقل أبو حيان عن غيره بأن ابن عباد كان:

«مجنون الكلام، تارة تبدو لك منه بلاغة قس، وتارة يلقاك بعىّ باقل... كثير السرقة، سئ الإنفاق، ردئ القلب والعكس، فروقه فى إيراده، هزيمته قبل هجومه، وإحجامه أظهر من إقدامه...»(١٢١).

ويتهمه بأنه:

«كثير التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها ... وليس عنده بالجزء الإلهى خبر.. ولا يرجع إلى الرقة والرأفة والرحمة، والناس كلهم محجمون عنه لجرأته وسلاطته واقتداره وبسطته، شديد العقاب، طفيف الثواب، طويل العتاب، بذئ اللسان... مغلوب بحرارة الرأس، سريع الغضب ... حسود حقود، وحسده وقف على أهل الفضل، وحقده سار إلى أهل الكفاية... وقد قتل خلقاً، وأهلك ناساً، ونفى أمة نخوة وتعنتاً وتجبراً وزهواً، وهو مع هذا يخدعه الصبى، ويخلبه الغبى...»(١٢٢).

إن المتتبع لسيرة ابن عباد يجد أن أبا حيان قد بالغ فى نقده، ووصف الرجل بما ليس فيه، فقد قال الثعالبى عن الصاحب:

«ليست تحضرنى عبارة أرضاها للإفصاح عن علو محل الصاحب فى العلم والأدب، وجلالة شأنه فى الجود والكرم، وتفرده بغايات المحاسن، وجمعه أشتات المفاخر، لأن همة قولى تنخفض عن بلوغ أدنى فضائله ومعاليه، وجهة وصفى يقصر عن أيسر فواضله ومساعيه. ولكنى أقول: هو صدر المشرق، وتاريخ المجد، وغرة الزمان، وينبوع العدل والإحسان، وكانت حضرته محط رجال العلماء، والأدباء، والشعراء، وموسم فضلائهم، ومترع آمالهم، أمواله مصروفة إليهم، وصنائعه مقصورة عليهم، وهمته فى مجد يشيده، وإنعام يجدده»(١٢٣).

وذكر الثعالبى أسماء ثلاثة وعشرين شاعراً، جمعتهم حضرته، ثم قال: وغيرهم ممن لم يبلغنى ذكره، أو ذهب عنى اسمه، ومدحه شعراء آخرون مكاتبة، ذكر منهم الشريف الرضى وأبا إسحق الصابى، وابن الحجاج، وابن سكرة، وابن

نباتة (١٢٤). وأضاف أن دار الصاحب كانت لا تخلو فى كل ليلة من ليالى رمضان من ألف نفس مفطرة فيها (١٢٥). وذكر ابن الجوزى أن الصاحب كان ينفذ فى كل سنة إلى بغداد، خمسة آلاف دينار، تفرق فى الفقهاء وأهل الأدب(١٢٦).

ويروى ياقوت الحموى أن الصاحب استدعى يوماً بشراب من شراب السكر، فجئ بقدح منه، فلما أراد شربه قال له بعض خواصه: لا تشربه فإنه مسموم، فقال له: وما الشاهد على صحة ذلك؟ قال: بأن تجربه على من أعطاكه، فقال: لا أستجيز ذلك ولا أستحله، قال: فجربه على دجاجة، قال: إن التمثيل بالحيوان لا يجوز، وأمر بصب ما فى القدح، وقال للغلام: انصرف عنى، ولا تدخل دارى بعدها، وأقر رزقه عليه، وقال: لا يدفع اليقين بالشك، والعقوبة بقطع الرزق نذالة (١٢٧).

ونقد أبو حيان ابن العميد على طريقته فى إرسال النقد على لسان الغير، فقال:

«فأما ابن العميد فإنى سمعت ابن الجمل يقول: سمعت ابن ثوابة يقول: أول من أفسد الكلام أبو الفضل، لأنه تخيل مذهب الجاحظ وظن أنه إن اتبعه لحقه، وإن تلاه أدركه، فوقع بعيدا من الجاحظ، قريباً من نفسه...»(١٢٨).

ويتابع أبو حيان القول:

«وأما ابنه ذو الكفايتين، فلو عاش كان أبلغ من أبيه كما كان أشعر منه، ولقد تشبه بالجاحظ فافتضح فى مكاتبته لإخوانه، ومجانته فى كلامه، ومسائله لمعلّمه التى دلتنا على سرقته وغارته وسوء تأتيه، فى تستره وتغطيه؛ ومن شاء حمق نفسه؛ وكان مع هذا أشد الناس ادعاء لكل غريبة، وأبعد الناس من كل قريبة؛ وهو نزر المعانى، شديد الكلف باللفظ؛ وكان أحسد الناس لمن خط بقلم، أو بلغ باللسان، أو فلج فى المناظرة، أو فكه بالنادرة،.. ولقد لقى الناس منه الدواهى لهذه الأخلاق الخبيثة؛ وقد ذكرت ذلك فى الرسالة...»(١٢٩).

ولعل هذا الكلام أو غيره عن ابن العميد ينافى ما قاله الثعالبى عنه؛ إذ إن ابن العميد بالنسبة للثعالبى:

«عين المشرق، ولسان الجبل، وعماد ملك بنى بويه، وصدر وزرائهم، وأوحد العصر فى الكتاب، ممدوح المتنبى، ومنتجع الشعراء والأدباء، والذى قال له الصاحب، بعد أن عاد من بغداد ممتدحاً لها: بغداد فى البلاد، كالأستاذ فى العباد»(١٣٠).

وتجدر الملاحظة إلى أن نقد أبى حيان لابن العميد والصاحب ابن عباد قد اعتمد بشكل رئيس على العلاقات الشخصية التى كانت تربط بينه وبينهما، فقد كانت علاقته بهذين الوزيرين غير جيدة، ولم ينل أبو حيان احتراماً فى مجلس ابن العميد، ولم يتحقق من طموحه شئ، ومما ذكره فى إعراض الوزير عنه قوله: وقصدت مع أبى زيد المروزى (ت.٣٧١هـ) دار أبى الفتح ذى الكفايتين فمنعنا من الدخول عليه أشد منع، وذكر حاجبه أنه يأكل الخبز فرجعنا بعد أن قال أبو زيد للحاجب: أجلسنا فى الدهليز إلى أن يفرغ من الأكل فلم يفعل، فلما انصرفنا خزايا أنشد يقول متمثلا:

على خُبزِ إسماعيل واقية البخل	فقد حلّ فى دار الأمان من الأكل
وما خُبزه إلا كآوى يُرى ابنه	ولم يُرَ آوى فى الحزُون ولا السُّهلِ
وما خبزهُ إلا كعنقاء مُغْرِبٍ	تُصوّر فى بسْط الملوك وفى المُثل
يحدّث عنها الناس من غير رؤية	سوى صورةٍ ما أن تُمر ولا تُحلى(١٣١)

ويخلف ابن عباد ابن العميد فى وزارته، فيتصل به التوحيدى، إلا أنه لم يكن موفقاً فى توثيق صلته بابن عباد من أول جلوسه بين يديه، يقول التوحيدى:

«فإنى حين وصلت قال لى: أبو من؟ قلت: أبو حيان، قال: بلغنى أنك تتأدب، قلت: تأدب أهل الزمان، قال: فقل لى أبو حيان ينصرف أو لا؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف ، فلما سمع هذا تنمر، وكأنه لم يعجبه وأقبل على واحد إلى جانبه فقال له بالفارسية سفها على ما فسر لى، ثم قال لى: الزم دارنا، وانسخ لنا هذا الكتاب، فقلت: أنا سامع مطيع...»(١٣٢).

ويسأله ابن عبادة مرة أخرى: «يا أبا حيان هل تعرف فيمن تقدم من يكنى بهذه الكنية؟»، فيذكر التوحيدى له بعض من كنى بذلك برواية وإسناد، لكن هذا لم يلق قبولا عند الوزير فيقول التوحيدى: «فحين انتهيت أنكرت طرفه، وعلمت سوء موقع ما رويت عنده»(١٣٣).

ويبعث ابن عباد للتوحيدى بثلاثين مجلدة من رسائله لينسخها، فيتأفف التوحيدى ويقول لخادم ابن عباد «لو أذن لخرجت منه فقراً كالغرر، وشذوراً تدور فى المجالس...» وعندما سمع ابن عباد ذلك قال: «طعن فى رسائلى وعابها ، ورغب عن نسخها، وأزرى بها ، والله لينكرن منى ما عرف، وليعرفن حظه إذا انصرف».

ويعلق التوحيدى:

«كأنى طعنت فى القرآن أو رميت الكعبة بخرق الحيض ، أو عقرت ناقة صالح...»(١٣٤).

ويستمر التجاذب والجفاء حتى وصل الأمر بابن عباد أن يخاطب التوحيدى : «اقعد فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا»(١٣٥). ومما زاد الجفاء بينهما مدح التوحيدى لابن العميد فى مجلس ابن عباد وقراءته رسالته إلى ابن العميد على مسمع ابن عباد، حتى قيل له بعد ذلك: «جنيت على نفسك حين ذكرت عدوه بخير ، وبينت عنه وجعلته سيد الناس»(١٣٦).

وهناك سبب آخر قد يكون وراء مهاجمة أبى حيان لابن العميد والصاحب ابن عباد وهو أنه أراد إرضاء وزيره ابن سعدان، فعندما رجع التوحيدى إلى بغداد سنة ٣٧٠هـ(١٣٧) التقى صديقه القديم أبا الوفاء المهندس، فشكا له أمره، وطلب منه المساعدة، فعينه مراعيا لأمور البيمارستان(١٣٨). وانصرف التوحيدى زمنا فى الوراقة والتأليف.

وفى سنة ٣٧٢هـ أصبح ابن سعدان وزيراً لصمصام الدولة البويهى، فيتوسط أبو الوفاء لصديقه أبى حيان عند الوزير، رغم اعتقاد أبى الوفاء أن أبا حيان «غر لا هيئة له فى لقاء الكبراء ومحاورة الوزراء»(١٣٩). ويلحقه ابن سعدان فى خدمته ويخاطبه: «قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء فذكر أنك مراع لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلى أعرضك لشئ أنبه من هذا وأجدى، ولذلك فقد تاقت نفسى إلى حضورك للمحادثة والتأنيس...»(١٤٠). وكان من ثمرة هذه المجالس كتاب (الإمتاع والمؤانسة).

يضاف إلى ذلك أن التوحيدى قد عرف بميله إلى الثلب والذم، فكان الذم شأنه والثلب دكانه، مجبولا على الغرام بثلب الكرام، كما يقول ياقوت الحموى(١٤١). وقد أحس أستاذه السيرافى بهذه الخصلة فيه فقال له: «تأبى إلا الاشتغال بالقدح والذم وثلب الناس» فرد التوحيدى: «أدام الله الإمتاع، شغل كل الناس بما هو مبتلى به مدفوع إليه»(١٤٢).

الملاحظة الثانية: إن جل الآراء النقدية التى وردت فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) ، ومعظم القضايا التى طرحها أبو حيان التوحيدى قد نسبها إلى آخرين، حتى إن ناقدنا لم يعط رأيه فيها فى كثير من الأحيان، وأثبتها كما هى دون تمحيص أو نقد. ومن هنا، فإن رأيه النقدى لم يكن متميزاً، بل كان صدى وتابعاً لآراء الآخرين. وعندما ننظر مثلاً إلى مناقشة التوحيدى لقضية البلاغة نجد أنه تحدث عن عدد من البلاغات، ونسب الحديث إلى أبى سليمان دون أن يعلق

على هذا الرأى أو ينتقده، فى حين كنا نتوقع من أديب كالتوحيدى، أن ينتقد مثل هذا الرأى ويمحصه، فبلاغة الخطابة تدخل ضمن بلاغة النثر، وبلاغة المثل يمكن أن تنضفر كذلك تحت بلاغة النثر، وبلاغة العقل مهمة لكل البلاغات، وبلاغة البديهة يمكن أن تكون هى الطبع والموهبة، والتأويل يعتمد على العقل، فلماذا هذه التقسيمات المنطقية التى لا تعتمد على المنطق؟ ولماذا هذا الخلط فى العناوين؟ وأين رأى التوحيدى من هذا كله؟

الملاحظة الثالثة: التفت كثير من نقاد العرب وأدبائهم إلى أثر البيئة فى الأدب والأدباء، فهذا ابن قتيبة يتنبه إلى أثر البيئة فى شعر عدى بن زيد ويقول:

«كان يسكن الحيرة ويدخل الأرياف، فثقل لسانه، واحتمل عنه شئ كثير جداً، وعلماؤنا لا يرون شعره حجة»(١٤٣).

وقدر الجرجانى أثر البيئة فى الإنتاج الأدبى وهو يتحدث عن اختلاف أسلوب الشعر باختلاف الطبائع وتركيب الخلق، وقال:

«ومن شأن البداوة أن تحدث بعض ذلك. ولأجله قال النبى ﷺ «من بدا جفا»، ولذلك تجد شعر عدى وهو جاهلى أسلس من شعر الفرزدق، ورجز رؤبة، وهما آهلان لملازمة عدى الحاضرة، وإيطانه الريف، وبعده عن جلافة البدو، وجفاء الأعراب... فلما ضرب الإسلام بجرانه، واتسعت ممالك العرب، وكثرت الحواضر، ونزعت البوادى إلى القرى، نشأ التأدب، والتطرف، اختار الناس من الكلام ألينه، وأسهله، وعمدوا إلى كل شئ ذى أسماء كثيرة، اختاروا أحسنها سمعاً، وألطفها من القلب موقعاً...»(١٤٤).

ويشير المرزبانى (ت. ٣٨٤هـ) إلى أثر البيئة فى الأدب، عندما يروى عن محمد بن أبى العتاهية؛ إذ يقول:

«أنشدت أبى شعراً من شعرى فقال: اخرج إلى الشام قلت: ولم؟ قال: لأنك لست من شعراء العراق، أنت ثقيل الظل، مظلم الهواء، جامد النسيم»(١٤٥).

وينبه حازم القرطاجنى إلى أن الأديب ابن بيئته وابن مجتمعه، يتفاعل معهما وفيهما، ويتحول بهما إلى قدرة خلاقة مبتكرة. وبصر حازم على أن يكون المجتمع مساعداً للأديب وعلى أن تكون البيئة إيجابية معه، وإلا تعطلت أدواته وضاعت قدراته وخسره الفن والأدب، وهو يتوسع فى معنى البيئة بحيث يشمل البيئة المادية أى المؤثرات الطبيعية والبيئية المعنوية، أى المناخ الفكرى والحالة النفسية (١٤٦).

وفى القرون الحديثة بدأ اهتمام الفلاسفة والنقاد الغربيين بدراسة أثر البيئة فى الفن عامة وممن جاؤوا بفكرة تأثير البيئة مونتسكيو Montesquie فى القرن الثامن عشر فى كتابه (روح القوانين)، ويرى أن أذواق الناس وأذواق الأمم خاضعة إلى حد كبير لهذا «الوسط المادى»، وتبعاً لهذا فإن التطور الأدبى فى كل أمة خاضع لهذا الوسط أيضاً (١٤٧).

وقد قال دى بس Du Bos بنظريتى الجنس والبيئة، وأهميتهما فى الدراسات الأدبية، وذلك فى مؤلفه (أفكار نقدية فى الشعر والتصوير)(١٤٨).

وقرر هيبوليت تين Hippolyt Tain أن الإنسان هو غاية الأنواع الراقية فى الحيوانية، وأنه لهذا التفوق ولهذه المميزات التى اختص بها، يستطيع أن ينتج فلسفة وأدباً، وقد شبه بدودة القز مرة، وبالنحل مرة أخرى، فدود القز ينتج الحرير، والنحل يصنع الخلية، ويخرج العسل، وهذا الإنتاج هنا أو هناك يتوقف على شروط حيوية لا يوجد إلا إذا تحققت، فمتى وجد دود القز شجرة تغذى منها، ثم يأخذ فى التحول المعروف حتى ينتج الحرير، ومتى كان هناك حديقة ونحل كانت هناك خلية وعسل. وقد وقع تين على هذه المقارنة بعد دراسة للشاعر القصصى لافونتين La fontaine. ومن خلال هذه الدراسة عرف أنه تربى فى الغابة، وعلق بها، ورأى

حيواناتها، ونباتاتها، حتى اتصل بها اتصالاً نفسياً وشعورياً، فصار إذا تكلم عن طائر فيها، كان شعره صورة من لغة هذا الطائر، وكانت انتقالاته فى الوزن والقافية كانتقالات هذا الطائر من فنن إلى فنن ومن شجرة إلى شجرة. وكان إذا وصف مرتفعاً علا به، ثم انحدر فى منحدره، وإذا وصف جدولاً كان فى عباراته ما فى صفاء الماء، جارية مجراه. وهكذا علم تين أن لافونتين كان كالنحلة متى وجدت الزهر كونت الخلية، وأخرجت شراباً شافياً لذيذاً، ومن هنا خلص إلى الناحية المسيطرة على أدب الأديب وإلى العوامل الثلاثة المؤثرة على أدبه وهى: الجنس Race والعمر Epoch، والبيئة Environment[149].

وهكذا، يلاحظ أن التوحيدى لم يكن موفقاً فى حديثه عن الموازنة بين البيئة العراقية وغيرها من البيئات الأخرى، وبالتالى تفضيله البيئة العراقية على غيرها من البيئات من حيث ملاءمتها لقول الشاعر، وتفوقها على البيئات الأخرى بالطبع النطيف. ولعل التوحيدى تبنى هذه المقولة لإرضاء الوزير ابن سعدان الذى كان يقيم فى بغداد وبالتالى مهاجمة الصاحب ابن عباد وابن العميد اللذين أقاما فى الرى ولم يجد عندهما التوحيدى ما يسر خاطره. ومن هذا المنطلق، قارن التوحيدى بين بغداد وأصبهان فى (الرسالة البغدادية) المنسوبة إليه فى أرجح الآراء. فامتدح بغداد وطيب هوائها، وأثنى على تأنق البغداديين فى لباسهم ومساكنهم وعطورهم وموائدهم وفى مجالس شرابهم وغنائهم. وهو فى كل فصل من فصول الرسالة إذا أتم الحديث عن بغداد، عاد فقارن ذلك بما يقابله فى أصبهان، وأسرف فى ذم أهلها[150].

الهوامش

• حول النقد الأدبى عند أبى حيان التوحيدى انظر: البشير المجذوب، «النقد الأدبى عند أبى حيان التوحيدى»، مجلة **الحياة الثقافية**، وزارة الشئون الثقافية، تونس، ١٩٧٧م، ع٢، ص٤٨ وما بعدها؛ المؤلف نفسه، **حول مفهوم النثر الفنى عند العرب القدامى**، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢م، ص٣٥٢ وما بعدها؛ محمد عبد الغنى الشيخ، **أبو حيان التوحيدى، رأيه فى الإعجاز وأثره فى الأدب والنقد**، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٣؛ كامل يوسف عتوم، **نقد الشعر عند أبى حيان التوحيدى**، رسالة ماجستير مخطوطة بجامعة اليرموك، الأردن، ١٩٩٢.

(١) ياقوت الحموى، **معجم الأدباء**، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٨٠، ج١٥، ص ص٥ـ٦.

(٢) أبو حيان التوحيدى، **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ج١، ص٥٤.

(٣) **معجم الأدباء**، ٧/١٥.

(٤) **الإمتاع والمؤانسة**، ٥/١.

(٥) المصدر السابق، ١٨٦/٣.

(٦) نفسه، ١٤٥/٢.

(٧) نفسه، ١٣١/١.

(٨) **معجم الأدباء**، ١٥٠/٨ ـ ١٥١.

(٩) المصدر السابق، ١٤٩/٨.

(١٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٣١/١.

(١١) المصدر السابق، ٢٢٢/١.

(١٢) نفسه، ١٣٠/١.

(١٣) نفسه، ١/ ١٠٧ وما بعدها.

(١٤) نفسه، ١٣٢/١.

(١٥) نفسه، ١٢٩/١.

(١٦) نفسه، ١٣٣/١.

(١٧) نفسه، ١٧٧/٢ ـ ١٧٨.

(١٨) نفسه، ١٣٣/١.

(١٩) نفسه، ١٣٣/١.

(٢٠) نفسه، ٥٤/١.

(٢١) نفسه، ١٤٣/١.

(٢٢) نفسه، ٤/٢ ـ ٦.

(٢٣) نفسه، ١٨/٢، ٣٧.

(٢٤) نفسه، ٢٩/١.

(٢٥) نفسه، ٢٣/٢.

(٢٦) نفسه، ٣٣/١.

(٢٧) نفسه، ١٣٢/٢ وما بعدها.

(٢٨) نفسه، ٢٢٢/١، ٨٤/٢ ـ ٨٩، ٩٤/٣.

(٢٩) نفسه، ١١٣/٢.

(٣٠) نفسه، ١٤٥/١.

(٣١) نفسه، ١٣٤/٢.

(٣٢) نفسه، ١٤٥/١ ـ ١٤٦.

(٣٣) نفسه، ٤٣/٢.

(٣٤) نفسه ٩/١ ـ ١٠.

(٣٥) نفسه، ٦٦/١.

(٣٦) نفسه، ٦٤/١ ـ ٦٥.

(٣٧) نفسه، ٢٢٠/١.

(٣٨) نفسه، ١٠٧/١.

(٣٩) نفسه، ٩/١.

(٤٠) نفسه، ١٣٢/٢.

(٤١) نفسه، ١٣٤/٢.

(٤٢) نفسه، ٣٩/٢ ـ ٤٠، ١٣٧/٣.

(٤٣) نفسه، ٦٦/١.

(٤٤) نفسه، ٦٢/١.

(٤٥) نفسه، ٦٧/١.

(٤٦) نفسه، ٦٤/١.

(٤٧) الجاحظ، عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٤، القاهرة، ١٩٤٨، ج١، ص ١٣٨.

(٤٨) المصدر السابق، ٨٣/١.

(٤٩) ابن طباطبا، محمد بن أحمد، **عيار الشعر**، تحقيق: عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢، ص ٩.

(٥٠) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينورى، **الشعر والشعراء**، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٧.

(٥١) القاضى الجرجانى، على بن عبد العزيز، **الوساطة بين المتنبى وخصومه**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلى محمد البجاوى، دار إحياء الكتب العربى، القاهرة، ١٩٥١، ص ١٥.

(٥٢) انظر: زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى أديب الفلاسفة، وفيلسوف الأدباء**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر، ص ٢٧٨.

(٥٣) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٠/١.

(٥٤) المصدر السابق، ١٤٥/٢.

(٥٥) نفسه، ١٢٥/١.

(٥٦) نفسه، ٦٧/١.

(٥٧) نفسه، ١٤٥/٢ ـ ١٤٦.

(٥٨) زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدى**، ص ٢٠١.

(٥٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٤١/٢.

(٦٠) المصدر السابق، ١٣٥/١.

(٦١) نفسه، ٦٢/١ وما بعدها.

(٦٢) نفسه، ٦٦/١.

(٦٣) نفسه، ٤٦/١.

(٦٤) نفسه، ١٣٧/١.

(٦٥) نفسه، ١٣٥/١.

(٦٦) **البيان والتبيين**، ١٤٤/١.

(٦٧) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٨٦/٣.

(٦٨) انظر: ابن رشيق القيروانى، **العمدة فى صناعة الشعر ونقده**، تحقيق: محيى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٣م، ج١، ص ١٢٤ ـ ١٤٧؛ **إخوان الصفا وخلان الوفا، رسائل إخوان الصفا**، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٧، ج٢، ص٦؛ ابن سينا، حسين بن عبد الله، **النجاة**، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٨٣؛ قدامة بن جعفر، **نقد الشعر** تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجى بمصر والمثنى ببغداد، ١٩٦٣، ص ٢٢، وما بعدها؛ الفارابى، محمد بن محمد، **المدينة الفاضلة**، دار العراق، بيروت، ١٩٥٥م، ص ٢٨؛ الباقلانى، أبو بكر محمد بن الطيب، **إعجاز القرآن**، تحقيق: السيد صقر، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣، ص ١١٧.

(٦٩) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٤١/٢.

(٧٠) المصدر السابق، ١٤١/٢ ـ١٤٣.

(٧١) إحسان عباس، **تاريخ النقد الأدبى عند العرب**، دار الشروق، عمان، ص ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٧٢) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٠/١.

(٧٣) المصدر السابق، ١٠٢/١ ـ ١٠٣، ٩٧.

(٧٤) نفسه، ٩٦/١ وما بعدها.

(٧٥) **عيار الشعر**، ط١، بيروت، ١٩٨٢، ص ٨١.

(٧٦) الحاتمى، أبو على محمد بن الحسن، **حلية المحاضرة فى صناعة الشعر**، تحقيق: جعفر الكتانى، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٧٩، ١٢٤/١ ـ ١٢٧.

(٧٧) أبو هلال العسكرى، الحسن بن عبد الله بن سهل، **كتاب الصناعتين**، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤، ص ص ١٥٤ ـ ١٥٧.

(٧٨) **إعجاز القرآن**، ص ١٥٥.

(٧٩) الآمدى، أبو القاسم الحسن بن بشر، **الموازنة بين شعر أبى تمام والبحترى**، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١، ص ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٨٠) المرزبانى، أبو عبيد الله محمد بن عمران، **الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء**، تحقيق: على محمد البجاوى، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٨٥.

(٨١) أبو إسحق الصابى، رسالة أبى إسحق الصابى فى الفرق بين المترسل والشاعر... تحقيق: زياد الزعبى، مجلة **أبحاث اليرموك**، سلسلة الآداب واللغويات، مج١١، ع١، ١٩٩٣، ص ص ١٢٩ ـ ١٦٥.

(٨٢) المصدر السابق، ص ص ١٣٦ ـ ١٣٧، ١٥٦ ـ ١٥٨.

(٨٣) إحسان عباس، **تاريخ النقد الأدبى عند العرب**، ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٨٤) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٣١/٢.

(٨٥) المصدر السابق، ١٣٢/٢ ـ ١١٣.

(٨٦) نفسه، ١٣٣/٢ ـ ١٣٤.

(٨٧) نفسه، ١٣٣/٢.

(٨٨) نفسه، ١٣٥/٢.

(٨٩) نفسه، ١٣٥/٢.

(٩٠) نفسه، ١٣٤/٢.

(٩١) نفسه، ١٣٤/٢.

(٩١) نفسه، ١٣٤/٢.

(٩٢) نفسه، ١٣٣/٢.

(٩٣) نفسه، ١٣٤/٢.

(٩٤) نفسه، ١٣٧/٢ ـ ١٣٨.

(٩٥) نفسه، ١٣٣/٢.

(٩٦) نفسه، ١٣٤/٢.

(٩٧) نفسه، ١٣٥/٢ ـ ١٣٦.

(٩٨) نفسه، ١٣٦/٢.

(٩٩) نفسه، ١٣٦/٢ ـ ١٣٧.

(١٠٠) نفسه، ١٣٦/٢.

(١٠١) نفسه، ١٣٦/٢.

(١٠٢) نفسه، ١٤٢/٢.

(١٠٣) نفسه، ١٣٨/٢.

(١٠٤) نفسه، ١٣٨/٢ ـ ١٣٩.

(١٠٥) انظر: إحسان عباس، **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبى العلاء**، دار الشروق، ط١، عمان، ١٩٨٨، ص ص ٢٨١ ـ ٢٨٨.

(١٠٦) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **أدب الكاتب**، تحقيق: محيى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ٩ ـ ١٦.

(١٠٧) الصولى، محمد بن يحيى، **أدب الكاتب**، تحقيق: محمد بهجة الأثرى، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص ص ٢١ ـ ٢٨.

(١٠٨) على بن خلف الكاتب، **مواد البيان**، تحقيق: حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة الفاتح، طرابلس، ١٩٨٢، ص ص ٤٠ ـ ٥٠.

(١٠٩) الثعالبى، عبد الملك بن محمد، **نثر النظم وحل العقد**، دار الرائد العربى، ١٩٨٣، ص ص ٦ ـ ٨.

(١١٠) وليام ويمزات وكلينث بروكس، **النقد الأدبى، تاريخ موجز**، ترجمة: حسام الخطيب ومحيى الدين صبحى، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٤م، ج٢، ص ٣٨٢ وما بعدها.

(١١١)**الإمتاع والمؤانسة**، ١٣٤/٢ ـ ١٣٥.

(١١٢) إحسان عباس، **تاريخ النقد الأدبى عند العرب**، ص ٢١٨.

(١١٣) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٣٧/١.

(١١٤) المصدر السابق، ١٣٧/١.

(١١٥) نفسه، ١٣٥/١.

(١١٦) نفسه، ٦٦/١ ـ ٦٧.

(١١٧) نفسه، ١٣٧/١.

(١١٨) المصدر نفسه، ١ /٦٧؛ إحسان عباس، **تاريخ النقد الأدبى عند العرب**، ص ٢١٨.

(١١٩) إحسان عباس، المصدر السابق، ، ص ٢١٨.

(١٢٠) **الإمتاع والمؤانسة**، ٦٤/١ ـ ٦٥.

(١٢١) المصدر السابق، ٦١/١ ـ ٦٢.

(١٢٢) نفسه، ٥٤/١ ـ ٥٥.

(١٢٣) الثعالبى، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابورى، **يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر**، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٦، ج٣، ص ١٩٢.

(١٢٤) المصدر السابق، ١٩٢/٣.

(١٢٥) نفسه، ١٩٧/٣.

(١٢٦) ابن الجوزى، أبو الفرج عبد الحميد بن الجوزى، المنتظم فى **تاريخ الملوك والأمم**، طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٥٧هـ، ج٧، ص ١٨٠.

(١٢٧) **معجم الأدباء**، ٢٨١/٢.

(١٢٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٦٦/١.

(١٢٩) المصدر السابق، ٦٦/١ ـ ٦٧.

(١٣٠) **يتيمة الدهر**، ١٥٨/٣ وما بعدها.

(١٣١) **معجم الأدباء**، ٩/١٥ ـ ١٠.

(١٣٢) **مثالب الوزيرين**، ص ٢٠٣.

(١٣٣) المصدر السابق، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(١٣٤) نفسه، ص ٣٢٥.

(١٣٥) نفسه، ص ٩٩.

(١٣٦) نفسه، ص ٣٣٢.

(١٣٧) نفسه، ص ٢٠٧.

(١٣٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ١٩/١.

(١٣٩) المصدر السابق، ٥/١.

(١٤٠) نفسه، ١٩/١.

(١٤١) **معجم الأدباء**، ٥/١٥ ـ ٦، ١٨٧/٦.

(١٤٢) المصدر السابق، ٩/١٥.

(١٤٣) **الشعر والشعراء**، ص ١٣٠.

(١٤٤) **الوساطة**، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٤٥) المرزبانى، محمد بن عمران بن موسى، **الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء**، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٥هـ، ص ٣٣٦.

(١٤٦) حازم القرطاجنى، أبو الحسن بن محمد بن حسن، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ١٩٨١، ص ص ٤٠ ـ ٤٢.

(١٤٧) انظر: إبراهيم سلامة، **تيارات أدبية بين الشرق والغرب**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥١ ـ ١٩٥٢، ص ص ٢٦١ ـ ٢٦٩.

(١٤٨) عز الدين إسماعيل، **الأسس الجمالية في النقد العربي**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٢٦٣.

(١٤٩) انظر: Northrop Frye, **Anatomy of Criticism**, Princeton, 1957, pp. 33-67; Rene Wellek, **.A history of Modern Criticism,** London, 1970, pp. 27-55; Geoffrey Breteton, **A short History of French Literature**, the Chaucer Press, London, 1976, p. 247ff.

(١٥٠) انظر أبو حيان التوحيدي، **الرسالة البغدادية**، تحقيق. عبود الشالجي، مطبعة الكتب، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٤٦ وما بعدها.

الفكر اللغوى
فى إطار لقاء الثقافات
عند التوحيدى

محمود فهمى حجازى*

هدف هذا البحث إيضاح ملامح الفكر اللغوى فى إطار تعدد روافد الحياة الثقافية فى القرن الرابع الهجرى. لقد كانت هذه الروافد التى تمثل اللغات والبيئات الثقافية والتقاليد العلمية المختلفة، تتوازى كثيرا وتلتقى قليلا وتتعارض أحيانا، ويبدو فيها التناقض والصراع حينا. وأدت هذه المواقف المتعددة فى عصر التوحيدى إلى طرح القضية كلها، كتب التوحيدى فى رسالته للعلوم بأن فى عصره من يقول: «ليس للمنطق مدخل فى الفقه، ولا للفلسفة اتصال بالدين ولا للحكمة تأثير فى الأحكام»، ويرد التوحيدى على هذا كله بأن البحث العميق قمين بأن «يستبدل بالخلاف وفاقا وبالمنازعة خلافا»، وأن هذه الخلافات أدنى إلى أن تكون «سوء تحصيل»، «وضيق عطن وحرج صدر ومجازفة فى القول وانحرافا عن الصواب». وذلك لأن الرد على ذلك كله كامن فى مفهوم شامل للعلم. كتب التوحيدى:

«إذا كان العلم شريفا وأشرف من كل شئ فقد استوعب الجنس هذا العموم واشتمل على الأصل والفرع على الإطلاق؛ لأن العلم بالألف واللام لا يختص معلوما دون معلوم ولا مشارا إليه دون مدلول عليه، فقد دخل فى هذا الطى كل ما أنبأ عن شئ كان ذلك من قبيل الحسن عند مصادمته أو من قبيل العقل عند مصادفته»[١].

وهذه الفكرة يبدو منها موقف التوحيدى من تكامل التخصصات فى إطار العلم، وهذه التخصصات تمثل بيئات ثقافية وتقاليد علمية متعددة، ومن هنا كانت أهمية قضية الفكر اللغوى الذى يمثل جانبا أساسيا مهما من الثقافة العربية فى إطار لقاء الثقافات المتعددة التى كونت ملامح العلم فى تلك الحقب.

---

* قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

أولا: مدخل تاريخي:

ظل الاشتغال بعلوم اللغة منذ بداياته المدركة فى القرن الثانى الهجرى يمضى بصفة عامة فى اتجاهات متوازية تتكامل مجالاتها فى داخل كل اتجاه. يتضح هذا التوازى من النظر فى جهود الخليل بن أحمد وسيبويه والأصمعى، فإنهم يلتقون، على الرغم من جوانب الاختلاف الفردى بين اهتماماتهم النوعية، فى إطار علوم اللغة العربية. الخليل بن أحمد (المتوفى ١٧٠هـ) مدرك لكون العربية والكنعانية متقاربتين، وأن الكنعانيين «كانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية»، والأصمعى (المتوفى ٢١٧هـ) واع بأوجه الشبه بين العربية والآرامية وبقدر من النظائر الصوتية وأن الظاء العربية تقابلها الطاء عند النبط وفى الآرامية بصفة عامة. وثمة ملاحظات كثيرة فى المعجمات العربية تنسب كلمات كثيرة إلى العربية الجنوبية، وأكثرها يرجع تسجيلها إلى هذه البدايات. ونجد سيبويه يفرد بابا للمعرب من الفارسية وللتغيرات الصوتية الناجمة عن تحول الكلمة من البنية اللغوية الفارسية إلى العربية (٢). وتمثل هذه الاهتمامات صلة عدد من المشتغلين بالعربية بنية ومعجما بلغات عرفتها المنطقة العربية قبل تعريبها واستمرت فيها بعد تعريبها، وإن كان ذلك بشكل متناقص. وهى اهتمامات كادت تتركز فى مجالات جزئية فى مقدمتها الأصوات والمفردات، وظل الرافد الأساسى للعمل اللغوى ينطلق من المادة اللغوية المستقاة من البادية ونصوص العربية فى عصور الاحتجاج، ويتكامل فى المقام الأول مع الاشتغال بالشعر وبالنص القرآنى وبتراث العرب القديم.

وكان موضوع «المعرَّب» من أدق الموضوعات التى تدل بشكل تطبيقى على درجة اهتمام بعض اللغويين، فى إطار الثقافة العربية الإسلامية، باللغات المختلفة التى اقترضت منها العربية، ونجد فى هذا الصدد آراء علماء مبكرين؛ منهم الأصمعى وأبو عبيدة معمر بن المثنى (المتوفى نحو ٢٠٨هـ)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (المتوفى ٢٢٤هـ)، ويستمر الاهتمام بموضوع المعرب عند أبى بكر بن السراج (المتوفى ٣١٦هـ). وكانت قضية وجود المعرب فى القرآن، أو القول بأن هذه الكلمات أصولها أعجمية ثم صارت عربية مثار خلاف وتوفيق، ولكن أكثر الاهتمامات انصرفت إلى بحث التغيرات الصوتية والسمات الصوتية ومدى التغير الصرفى فى الكلمات المعربة، إلى جانب محاولات متواضعة لنسبة هذه الكلمات إلى لغتها الأصلية. وهذه المحاولات كانت أدنى إلى إثراء العمل المعجمى منها إلى تنمية الفكر اللغوى(٣).

ولكن الاهتمام بتراث اليونان فى الفكر اللغوى كان فى بيئة علمية أخرى، تصله ـ فى المقام الأول ـ بتراثهم فى المنطق والفلسفة. ومشكلة بدايات معرفة العرب بتراث اليونان المتصل بفلسفة اللغة أنه ارتبط ـ إلى حد ما ـ بموضوع هو أدنى إلى التنجيم منه إلى الفكر اللغوى. إن صوفية الحروف لم تدخل وحدها فى مثل هذا الوقت المبكر إلى دوائر إسلامية، بل دخلت معها أيضا مع تعاليم عن ميزان الحروف منتشرة، منذ أواخر العصر الهيلينستى. إن أشهر ممثل لهذه التعاليم فى دوائر الحضارة العربية الإسلامية هو جابر بن حيان. إنه نتيجة لاقتناعه بالنظام الرياضى فى عالم المادة ومحاولته تفسير التحولات الكيفية للأشياء على أساس كيفى، افترض جابر وجود علاقة بين الحروف والطبائع، وأنه يمكن رد هذه العلاقة إلى أسس دقيقة. سمى جابر بن حيان هذا الجانب من نظريته فى التوازن «ميزان الحروف» أو «ميزان الهجاء» أو «ميزان لفظى»، واتخذ هذا بمضى الوقت عنده شكل نظام مفصل وكامل. ورأى اللغة أيضا فى إطار هذا النظام وظنه خاضعا للقوانين نفسها مثل الطبيعة.

إن تأملات جابر بن حيان فى هذا الصدد قد جمعها باول كراوس جمعا ممتازا من كتبه الكثيرة ورسائله وبحثها فؤاد سزكين فى دراسات عدة له (٤). منطلق جابر فى أفكاره الفلسفية هو مبدأ توازن الأشياء فى الطبيعة، وفى هذا يقوم ميزان الحروف بدور جوهرى. تابع جابر المصادر الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة ولكنه تجاوز تأملات سابقيه تجاوزا بعيدا من حيث الحجم والاطراد المنطقى. فى فلسفة اللغة عنده تتكون الكلمات من الحروف، كما تتكون الأجسام من الطبائع الأربعة. ونظرا إلى أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن توجد وحدها ولنفسها، فإن الحرف المفرد الواحد أيضا لا يمكن أن ينطق وأن يكون حقيقة لغوية. وكما يعالج النحاة

بنية الكلمة فإن الفلاسفة الطبيعيين يتناولون تركيب الأشياء من العناصر الأربعة.

وجد جابر بن حيان فى الخط العربى قصورا لأن الحروف التى تختلف عن بعضها البعض عن طريق النقط، تؤدى إلى أخطاء. والواقع أن الباء والتاء والثاء والنون، والياء، ثم الجيم والخاء والحاء، ثم الدال والذال، ثم الزاى والراء، ثم السين والشين، ثم الصاد والضاد، ثم الطاء والظاء، ثم العين والغين، ثم الفاء والقاف، تكون كل مجموعة منها حرفا واحدا من حيث الشكل، حتى إذا ضممنا إليها حروف الألف والكاف واللام والميم والواو والهاء فإن العدد الحقيقى هو ستة عشر نمطا للحروف فقط. فإذا وضعنا فى مكان كل واحد من هذه الحروف المتشابهة شكلا غير مماثل، فإننا يمكن أن نعصم مستخدمى الخط من الأخطاء الممكنة. وهذا فى رأيه قصور فى أشكال الحروف العربية لم يعد من الممكن تصحيحه، حتى مع وجود رأى مضاد. لقد ذكر جابر ـ أيضا ـ فى كتاب (الإخراج) ترتيبا صوتيا للحروف، وأكد أنه عالج هذا الموضوع فى كتاب (الموسيقى). وفوق هذا فإنه من المهم هنا خبر عن جابر بأنه ألف كتابا يضم سبعمائة حرف يمكن أن تدون بها الأصوات المنطوقة والأصوات غير المنطوقة والطبيعية.

لقد ناقش جابر بن حيان أيضا فى فلسفته للغة قضية أصل اللغة، وهل ترجع إلى الاتفاق أو إلى المصادفة أو إلى النزوع الطبيعى للنفس. فى رأيه أن اللغة مادة من أصل طبيعى ترجع إلى نزوع النفس ولكنها لا ترجع إلى تركيب، ولأن أفعال النفس مادية فإن الحروف التى تكون مادة الكلام مادية أيضا. يطرح جابر على نفسه أيضا، وفق نظريته فى التوالد الصناعى للجواهر، قضية ما إذا كان الإنسان يستطيع أن يخترع لغة جديدة كل الجدة. لقد جعل هذا ممكنا من الناحية النظرية، ولكن لغة جديدة لا يمكن أن يضعها سوى إنسان واحد موهوب على نحو خارق.

ويختلف حنين بن إسحق (المتوفى ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م) فى فكره اللغوى عن جابر بن حيان. كان حنين طبيبا ومترجما رائدا وموجها ومراجعا لترجمة منظومة كاملة من اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية، اهتم أيضا بعلم الآثار العلوية وبالمنطق وبمؤلفات جالينوس على وجه الخصوص. يلفت النظر هنا أنه ألف كتابا فى النحو، وكتابا فى المنطق، وكتابا بعنوان (أحكام الإعراب على مذهب اليونانيين)، ولم يصل إلينا هذا الكتاب(٥).

أما الفيلسوف يعقوب بن إسحق الكندى (المتوفى بعد ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) فلديه مواضع قليلة محدودة فى قضايا فلسفة اللغة. وجد الكندى، مثل جابر بن حيان، أن الكتابة العربية لا تصلح بشكل كامل لتدوين الكلمات تدوينا كاملا على الورق، أو بمعنى آخر لا يمكن أن تقدم المنطوق تقديما صحيحا، وقد غابت عن مخترعها هذه النقيصة. ولهذا وجد الناس أنفسهم مضطرين فيما بعد أن يسدوا هذا النقص عن طريق علامات للحركات، وفوق هذا قارن الكندى علامات الإعراب الثلاثة للرفع والنصب والجر بالحركات الطبيعية الثلاثة، أى بالحركة من الوسط مثل النار والهواء، والحركة إلى الوسط مثل التراب والماء والحركة حول الوسط مثل حركة الأجرام السماوية. وكان اهتمام الكندى بالأصوات اللغوية مقصورا على: رسالة فى اللثغة، من وجهة نظر طبية وهذه الجهود مهدت لإثارة الاهتمام ولكنها لم تكد تطرح قضايا نظرية فى الفكر اللغوى(٦). كانت هذه الجهود تتوازى مع جهود النحاة واللغويين ولا تكاد تلتقى بها أو تعارضها، أو تحاول أن تأخذ مكانتها فى النسق المعرفى.

ثانيا: البدايات النظرية:

إن البدايات النظرية للفكر فى اللغة على نحو يتجاوز اللغة العربية إلى رؤية شاملة للغات الأخرى واللغة الإنسانية يرجع إلى القرن الثالث الهجرى.

كان الفيلسوف ـ الفيلسوف الطبيعى ـ أبو العباس أحمد بن محمد بن الطيب السرخسى (المتوفى ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م)، معروفًا باهتمامه باللغات. ذكر حمزة بن الحسن الأصفهانى فى كتاب (التنبيه على حدوث التصحيف) أن السرخسى اخترع نظاما خاصا به من أربعين حرفا واستطاع أن يكتب ويقرأ لغات اليونان والعجم والسريان دون أدنى صعوبة، وهذه الرموز ضاعت وفقدت بمضى الوقت عند

نسخ الكتاب. وفوق هذا فإن السرخسى كان أول مؤلف صنف كتابا عن الفروق بين النحو العربى والمنطق، وقد ضاع كتابه بكل أسف، وكان عنوانه (مقالة فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى)(٧).

تبدأ مرحلة جديدة بأبى نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى، (المتوفى ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، خصص الفارابى فى معالجته لمسائل فلسفية مكانا أساسيا لقضايا اللغة. نعرف من أخبار حياته أنه كان يلتقى فى بغداد باللغوى البصرى أبى بكر السراج (المتوفى ٣١٦هـ/ ٩٢٧م) وأنه قرأ عليه النحو وتعلم ابن السراج منه المنطق(٨). وفى كتابه (إحصاء العلوم) الذى خصصه لتصنيف العلوم جعل علم اللسان مقدما على المجموعات الأربعة الأخرى من العلوم. وأهم بكثير من عباراته فى هذا الموضوع فى إحصاء العلوم ما جاء فى كتابيه الآخرين، وهما: (الألفاظ المستعملة فى المنطق) و(كتاب الحروف)، ويتضمنان آراء الفارابى فى فلسفة اللغة. حاول الفارابى فى كتاب الألفاظ المستعملة أن يقوم فى المقام الأول بجمع مصطلحات المنطق وأن يحددها، ولكن الفارابى أراد أن يصنفها ويقسمها على النحو المألوف عند اليونان. إن قضية علاقة النحوى الفارابى بسابقيه من اليونان تتبعها الباحث الألمانى جيتيه فى بحثه عن تقسيم العلاقات اللغوية عند الفارابى. إن كتاب الحروف هو ـ فى الأصل ـ شرح على أرسطو، ولكن الفارابى قدم تحديدات منطقية للأدوات وللمفاهيم النحوية الأخرى، وعمم ذلك على المصطلحات النحوية والفلسفية. ونبه أيضا إلى الفرق بين المصطلحات النحوية والمنطقية. وفوق هذا، فثمة أهمية لعبارات الفارابى عن نشأة اللغات وعلم اللغة وتطورهما ومراعاة الخصائص اللغوية لشعوب مختلفة، مثل اليونان والهند والفرس والسريان والصغد، وقدم لبعض المفاهيم مصطلحات من اليونانية والفارسية وأفاد ـ كذلك ـ من التراث النحوى العربى(٩).

كان ـ فى الوقت نفسه ـ ثمة موقف رافض عند النحاة للمناطقة، ونشبت مناقشة حادة فى موضوع أهمية المنطق للنحو قبيل ٣٢٠هـ/٩٣٢م. تمت المناقشة فى قصر الوزير أبى الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات ودارت بين أبى بشر متى بن يونس النسطورى؛ بوصفه ممثلا للمنطق والفلسفة وتراث اليونان بصفة عامة من جانب، واللغوى أبى سعيد السيرافى؛ بوصفه يمثل النحو والعلوم العربية الإسلامية بصفة عامة من الجانب الآخر. ومن هذه المناقشة التى وصلت إلينا فى نصها يتضح أن كليهما، بوصفه ممثلا للمنطق أو النحو، قد تمسك بتفوق علمه على العلم الآخر(١٠).

واتخذت القضية مسار المناقشة والحوار عند أبى زكريا يحيى بن عدى (المتوفى ٣٦٣هـ/٩٨٤م) الذى ألف فى هذا الموضوع (مقالة فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى)(١١). وعلى العكس من السيرافى ومتى بن يونس اللذين حاول الأول منهما أن يرى النحو أفضل من المنطق وحاول الثانى أن يرى المنطق أفضل من النحو، فإن يحيى بن عدى شق طريقا وسطا بأن بيّن مزايا كل علم وحدده تحديدا مناسبا. واستمر الاهتمام بهذه القضية حتى زمن التوحيدى، ظل أبو سليمان المنطقى محمد ابن طاهر بن بابا السجستانى (المتوفى بعد ٣٩١هـ/١٠٠١م) يناقش قضية النحو والمنطق. كان السجستانى تلميذا لمتى بن يونس، ويعد من أولئك المناطقة الذين اشتركوا فى المناقشة عن الفرق بين النحو والمنطق. وله وجود واضح فى مناقشة هذه القضية فى (المقابسات).

وخصص إخوان الصفا الرسالة السابعة عشرة فى إطار الطبيعيات لفلسفة اللغة. وفيها عالجوا عدة قضايا منها قضايا الصوت والحرف واللغة وتركيب الأصوات واختلافها وبداية الكتابة وأصوات الأجرام السماوية والأصوات الأرضية ونشأة الأصوات واختلاف الأصوات ونشأة اللغة والفرق بين الكلام والصوت وحديث العقل واختلاف الحديث وكيفية إدراك قوى السمع للشئ وعلاقة قوى السمع بالأصوات المدركة وطبيعة الأصوات وتركيبها واختلافها ونشأة الحروف والكتابة العربية واللغة العربية. يلفت النظر هنا أن تفسير الظواهر اللغوية عند هؤلاء المؤلفين بطريقة فيزيائية واضحة. فإذا كان الناس مثلا يختلفون فى كلامهم ولغاتهم، فإن ذلك يرجع إلى اختلاف أجسامهم وأخلاطها. إن أصل اختلاف اللغة كامن فى أصل قدرة أعضاء النطق. وكان إخوان الصفا

يدركون اختلاف المدخل اللغوى عن المدخل الفلسفى، وهذا التقابل واضح فى تمييزهم «المنطق اللفظى الذى هو أمر جسمانى محسوس عن المنطق الفكرى الذى هو أمر روحانى معقول»(١٢).

ظل الاهتمام باللغات وبعلوم اللغة فى الثقافات الأخرى سمة واضحة فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى. أفرد محمد بن إسحق النديم سنة ٣٧٧هـ مقالة كاملة فى كتاب (الفهرست) لوصف لغات الأمم من العرب والعجم ونعوت أقلامها وأنواع خطوطها وأشكال كتاباتها. يلفت النظر هنا ما كتبه عن الكتابة على ألواح طينية وعن الخط المسند الحميرى وعن خطوط المصاحف وعن القلم السريانى وعن القلم الفارسى بأنماطه المختلفة وعن القلم العبرانى والقلم الرومى وقلم لنكبرده وساكسه وأنماط قلم الصينى والقلم المانى وقلم الصغد وقلم السند وأقلام الترك والروس والفرنجة والأرمن، وهى معلومات لها أهميتها فى المعرفة باللغات والكتابات. أما المعرفة بالاشتغال بعلوم اللغة فترد عنها معلومات عارضة، ولكنها مهمة، وذلك مثل الكتابة عن المصوتات Vowels فى الخط اليونانى، وعن عدم وجود ستة أحرف من اللغة العربية فى اللسان اليونانى، يلفت النظر ـ أيضا ـ استخدام ابن النديم مفهوم «الإيطومولوجيا وهو النحو الرومى»(١٣). وترد عند ابن النديم معلومات كثيرة عن لغات وكتابات العالم القديم والوسيط.

أما أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى (المتوفى فى نهاية القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى) فقد خصص للنحو الفصل الثالث من كتابه الموسوعى (مفاتيح العلوم) ويتناول: وجوه الإعراب على مذهب فلاسفة اليونانيين(١٤).

وكانت خصائص اللغة الفارسية موضع اهتمام لغوى هو أبو عبد الله حمزة الأصفهانى (٢٨٠/٨٩٣ ـ ٣٦٠/٩٧٠). ألف كتابه (الخصائص والموازنة بين العربية والفارسية)(١٥)، كما تضمن كتابه (التنبيه على حدوث التصحيف) معلومات مفيدة عن الأصوات وتدوينها برموز إضافية لا تتضمنها الحروف العربية المألوفة. فى الكتابين محاولة لتجاوز النسق العربى ورؤية للمشترك والمختلف بين اللغات. وهكذا عرف القرن الثالث ثم القرن الرابع أنماطا من الفكر اللغوى تحاول المعرفة اللغوية، والموازنة بين عدد من اللغات، وكل هذا أثار الفكر النظرى فى اللغة.

ثالثا: التوحيدى ولقاء الثقافات:

التوحيدى مثال متميز للقاء الثقافات فى القرن الرابع الهجرى، تلتقى فى كتبه الثقافة العربية والثقافة اليونانية مع رؤية لثقافات الشعوب الأخرى حتى ذلك الوقت. نجد ـ على سبيل المثال ـ فى مقدمة كتابه (البصائر والذخائر) عرضا لمصادره العربية:

«جمعت ذلك كله فى هذه المدة الطويلة مع الشهرة التامة، والحرص المتضاعف، والدأب الشديد، ولقاء الناس، وفلى البلاد، من كتب شتى حكيت عن أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكنانى، وكتبه هى الدر النثير، والنور المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال، ثم كتاب «النوادر» لأبى عبد الله محمد بن زياد الأعرابى، ثم كتاب الكامل لأبى عبد الله العباس محمد بن يزيد الثمالى، ثم كتاب «العيون»(*) لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب الدينورى، ثم «مجالسات ثعلب»، ثم كتاب ابن أبى طاهر الذى وسمه بالمنظوم والمنثور، ثم كتاب «الأوراق» للصولى، ثم «كتاب الوزراء» لابن عبدوس، و «الحيوانات» لقدامة. هذا إلى غير ذلك من جوامع للناس مضافات وإلى حفظ ما فاهوا به واحتجوا له، واعتمدوا عليه فى محاضرهم، ونواديهم، وحواضرهم وبواديهم، مما يطول إحصاؤه ويمل استقصاؤه».

وفى الوقت نفسه، فإن الأعلام الذين تحفل بهم كتبه والذين تدور أسماؤهم فى مجلس العلم تعطى دلالة واضحة على الصلة بثقافة اليونان ومن تمثلوها وساروا على نهجهم فى بيئات الثقافة العربية، ومن هؤلاء الأعلام: ابن زرعة، وابن

الخمار، وابن السمح، والقومسى، ومسكويه، ونظيف، ويحيى ابن عدى، وعيس بن على.

وفوق هذا، فإن أدباء العربية نجد لهم وجودا واضحا فى ثقافة التوحيدى، ومنهم إبراهيم بن العباس الصولى صريع الغوانى وأشجع السلمى وأبو يوسف فى القضاء، الإسكافى فى الموازنة، و ابن نوبخت فى الآراء والديانات، و ابن مجاهد فى القراءات، وابن جرير فى التفسير، والكندى فى الجزء، وعلى ابن سيرين فى العبارة، وأبو العيناء فى البديهة، وعلى ابن أبى خالد فى الخط، والجاحظ فى الحيوان، وسهل بن هرون فى الفقر، وعلى يوحنا فى الطب، وعلى ابن ربن فى الفردوس، وعلى عيسى بن دأب فى الرواية، وعلى الواقدى فى الحفظ، وعلى النجار فى البدل، وعلى ابن ثوابة فى التفقه، وعلى السرى السقطى فى الخطرات والوساوس، وعلى مزبد فى النوادر. وعلى أبو الحسن العروضى فى استخراج المعمى، وعلى بنى برمك فى الجود، وعلى ذى الرياستين فى التدبير(١٦). ويتضح من كتب التوحيدى مدى اهتمامه ونقله والإشارة عنده إلى أعلام الثقافة أصولها وتياراتها حتى عصره. و إشادته دائمة بأستاذه النحوى أبى سعيد السيرافى (المتوفى ٣٦٨هـ/ ٩٧٨م)؛ بوصفه ممثلا للثقافة الإسلامية توازى إجلاله واعتزازه بأستاذه فى المنطق أبى سليمان المنطقى (المتوفى بعد ٣٩١هـ/١٠٠١م).

وهذا الموقف من لقاء الثقافات، فى إطار العربية، جعل القصور فى الأداء اللغوى عند الفلاسفة والمناطقة مثلبة ومنقصة، وجعل الأداء اللغوى السليم مقوما ثقافيا منشودا، جعل الصقل ضرورة والفصاحة مطلبا ثقافيا. وفى الوقت نفسه يكون التدقيق فى أداء المعانى هدفا لغويا. ولهذا كان تحرير (المقابسات) عند التوحيدى أمرا مهما. كتب التوحيدى:

«هذا آخر المقابسة التى أتت على حدود هذه الأشياء، وهى وإن كانت تحتمل التخفيف، فبعض المطالبة والاعتراض ببعض الاستقصات قد حوت معانى غريبة وطرقا واضحة، وقد كنت عرضت أكثر هذا على أبى سليمان وعلى غيره فما أصبت عند أحد منهم ما يحكى إلا ما قاله جماعة من النحويين فإنهم بهرجوا كلمة بعد كلمة منها من ناحية الإعراب والصوغ، فأعدت على أبى سليمان ذلك فقال: إذا استقام لك عمود المعنى فى النفس بصورته الخاصية فلا تكترث ببعض التقصير فى اللفظ؟ قال: وليس هذا منى فى تصحيح اللفظ واختلاف التزويق وتخير البيان، ولكن أقول: متى جمع اللفظ ولم يوات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك خصائص المطلوبات وغايات المقصودات، فلأن تخسر صحة اللفظ الذى يرجع إلى الإصلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذى يرتقى إلى الإيضاح. ولولا هذا الذى قاله هذا الشيخ لما اخترت نثر هذه الحدود على ما عرفتك من أعلامها واطراد القول عليها، ومن بحر الحكمة تدفقه فقد أوتى فضلا كثيرا وفاز فوزا عظيما وأحرز ملكا كبيرا»(١٧).

رابعا: المصطلحات الأساسية:

المصطلحات الأساسية للبحث اللغوى عند التوحيدى محدودة، وحدودها الفاصلة لم تكد تتعين بشكل حاسم. وكان التوحيدى مدركا لصعوبات الفكر باللغة عن اللغة. كتب التوحيدى:

«إن الكلام على الكلام صعب. قال: ولم؟ قلت: لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكولها التى تنقسم بين العقول وبين ما يكون بالحس ممكن وفضاء هذا متسع، والمجال [فيه] مختلف. فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النثر والشعر وعلى ذلك»(١٨).

إن مصطلح «الكلام» وكذلك عبارة: «الكلام على الكلام» مختلفان، من حيث الدلالة فى الكلمة الثانية على

المادة اللغوية من جانب والدلالة فى الكلمة الأولى على تناولها العلمى من الجانب الآخر.

كتب التوحيدى:

«ووقف أعرابى على مجلس الأخفش فسمع كلام أهله فى النحو وما يدخل معه، فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أخا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا فى كلامنا بما ليس من كلامنا. وقال أعرابى آخر:

مازال أخذهم فى النحو يعجمنى

حتى سمعت كلام الزنج والروم

وقال أبو سليمان: نحو العرب فطرة، ونحونا فطنة، فلو كان إلى الكمال سبيل لكانت فطرتهم لنا مع فطنتنا، [أو كانت فطنتنا لهم] مع فطرتهم»(١٩).

وهنا نجد ثنائية مهمة فى المفاهيم، المحور الأول يتضمن: كلام العرب، نحو العرب، الفطرة، للدلالة على مستوى المادة اللغوية، والمحور الثانى يتضمن الكلام على الكلام، كلام فى النحو، كلام النحاة، للدلالة على التعبير عن الجهد فى التحليل النحوى.

وهناك مصطلحان آخران، هما «اللغة» و «اللسان» يتضح من نصوص التوحيدى أن استخدامه كلمة لغة والجمع لغات كان يدل على النظام اللغوى أو النظم اللغوية. قال عن النثر:

«ومن شرفه أيضا أن الكتب القديمة والحديثة النازلة من السماء على ألسنة الرسل بالتأييد الإلهى مع اختلاف اللغات كلها منثورة مبسوطة، متباينة الأوزان، متباعدة الأبنية، مختلفة التصاريف، لا تنقاد للوزن، ولا تدخل فى الأعاريض هذا أمر لا يجوز أن يقابله ما يدحضه، أو يعترض عليه بما يحرضه»(٢٠).

وفى كتابات التوحيدى ومعاصريه أخذت كلمة لغة تستقر للدلالة على اللغة الإنسانية بصفة عامة وعلى اللغة المفردة.

ولكن كلمة «لسان»، والجمع «ألسنة»، كانت تدل على الأداء الفردى أو الأداء عند الأفراد. وفى نصوص التوحيدى:

«اجتمعنا عند عبد الملك بن مروان، فقال: أى الآداب أغلب على الناس؟ فقلنا فأكثرنا فى كل نوع، فقال عبد الملك: ما الناس إلى شئ أحوج منهم إلى إقامة ألسنتهم التى بها يتعاورون القول، ويتعاطون البيان، ويتهادون الحكم، ويستخرجون غوامض العلم من مخابئها، ويجمعون ما تفرق منها، إن الكلام فارق للحكم بين الخصوم، وضياء يجلو ظلم الأغاليط، وحاجة الناس إليه كحاجتهم إلى مواد الأغذية.

وقد قال زهير:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده

فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

فقلنا: لم يقله زهير، إنما قاله زياد الأعجم، فقال: لا، قاله من هو أعظم تجربة وأنطق لسانا منه».

وتتضح هذه الدلالة من تراكيب، مثل: إقامة الألسنة، لسان الفتى، أنطق لسانا منه. كما تتضح ـ أيضا ـ من عبارة التوحيدى. ثم قال بلسانه الذليق، ولفظه الأنيق(٢١).

واستخدام كلمة «لسان» للأداء الفردى يتضح أيضا من عبارة التوحيدى: الكلام صلف تياه لا يستجيب لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وهو يتسهل مرة ويتعسر مرارا، ويذل طورا ويعز أطوارا، ومادته من العقل [والعقل] سريع الحؤول خفى الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان ومجراه على اللسان، واللسان كثير الطغيان، وهو مركب من اللفظ

اللغوى والصوغ الطباعى، والتأليف الصناعى، والاستعمال الاصطلاحى[٢٢]. وهذه هى مقومات الأداء اللغوى.

أما مصطلح «الكلام» عند التوحيدى فهو بعيد عن مصطلح «الكلم» عند النحاة المبكرين، وله صلة أكثر بفلسفة اللغة التى تبحث اللغة الإنسانية بوصفها من الظواهر الطبيعية، كتب التوحيدى عن أبى الحسن العامرى. قال:

«ماحد الكلام، الجواب: أنه مؤلف من صوت وحرف ومعان. يقال: كيف يحصل؟ الجواب: يجذب الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية وحصره فى قصبة الرئة ودفعه ومصاكته بالحركة الإرادية للهواء الخارج بحروف تجذبها آلة اللهوات. وهذه مركبة دالة بحروف اتفاق واتساق مع معانى فكر النفس بالمنطقية، بقدر الهواجس الطارئة، والخواطر السانحة، والصواب المؤيد من العقل، والأثر الحاصل فى القلب»[٢٣].

والمفاهيم الأساسية المتضمنة هنا وهى: صوت، وحرف، ومعان، كلام نجدها عند المتكلمين، ولها صلة بالفكر الفلسفى فى اللغة عند الفارابى، على وجه الخصوص[٢٤].

فى مواضع كثيرة من كتب التوحيدى نجد «النحو» و«المعنى»، وهذه المواضع التى يقوم بعضها على اقتباسات ـ وبعضها من كلام التوحيدى ـ تؤكد أهمية النحو لفهم المعانى، كتب التوحيدى:

«اعلم أنك لو قلت لنحوى: ما فائدة علمك بالنحو، وما غاية غرضك فيه؟ لقال: معرفة المعانى، وتجلية ملتبسها، والتوغل فى دقائق معانى كلام الله عز وجل، وكلام المبعوث بالحق إلى الخلق، ولولا علمى بالنحو لبطل مراد كثير، وجهل باب كبير، فيقول له: ما أحسن ما توخيت، إنك لسعيد»[٢٥].

ولذلك، فإن للنحو أهمية كبيرة فى صقل الفكر وتدقيق العبارة. كتب التوحيدى:

«قال المبرد: إذا وضع الرجل كتابا، أو قال شعرا استهدف فإن أحسن استشرف، وإن أساء استقذف. وذكر أبو العباس يوما النحو فقال: [هو عيار الأشياء، وحلى الألسن، وجلاء الأسماع]»[٢٦].

وتتصل هذه الثنائية فى مواضع أخرى بثنائية «اللفظ» و «المعنى»، وهنا نجد مستوى التعبير يعبر عنه تارة بالنحو وتارة أخرى باللفظ. كتب التوحيدى: سمعت شيخا من النحويين يقول: المعانى هى الهاجسة فى النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعانى، وكل ما صح معناه صح اللفظ به، وما بطل معناه بطل اللفظ به، فالاسم ما وقع على معنى غير مقرون بزمان محصل، ويعرف أيضا بدخول الجر عليه، ويصلح فيه ضربنى ونفعنى، ويدخل عليه أيضا الألف واللام على واحده وتثنيته، والفعل يعم ما تصرف بالزمن: كقولك ضرب للماضى، ويضرب للحال، وللمستقبل من الزمان، والحرف: ما كان جامدا لا يدل على معنى، نحو هل، وبل، وقد، وكأنه يريد أن معانى الحروف تتضح بقرائنها، فكأنه لا تأثير لها بتجيدها حتى يصحبها غيرها[٢٧].

ويبدو أن تأكيد النحاة لأهمية النحو كان مثار معارضة من بعض الفقهاء، كتب التوحيدى:

«وتعجب عنده من أبى حنيفة الصوفى حين قال لك: إن الله عز وجل أمرنا بالطاعة والإيمان، وإن لم يأمرنا بالنحو، وإلا فهات: إنه يدل على أنه أمرنا بأن نتعلم: ضرب عبد الله زيدا، وقد رأيت روغانه عن تحصيل الحجة فى معرفة ذلك ألا يعلم أن الكلام كالجسم، والنحو كالحلية، وأن التمييز بين الجسم والجسم إنما يقع بالحلى القائمة، والأعراض الحالة فيه، وأن حاجته إلى حركة الكلمة بأخذه وجوه الإعراب حتى يتميز الخطأ من الصواب كحاجته إلى نفس الخطاب، وليس على كلامه قياس، ولا فى ركاكة بنى جنسه التباس، وإنما غره من هو أنقص منه فطرة، وأخس نظرا وفكرة، أتراه يصل إلى تخليص

اللفظ المبنى على معنى، دون اللفظ المبنى على معنى آخر، إلا بحفظ الأسماء وتصريفها، أو تراه (يقف) على تحصيل المعنى المدفون فى هذا اللفظ دون المعنى المدفون فى هذا اللفظ إلا بتمييز وجوه حركات اللفظ، فبان لك أن الحالف بالتورية فى يمينه: والله ما رأيته، وهو يريد ما ضربت رئته، ووالله ما قلبته وهو يريد ما ضربت قلبه، ليدفع عن نفسه ضيما نزل به بما يفهم من الرئة والقلب هو العكس إنما يبرأ من الحنث ويتخلص من الضيم لقيامه بحفظ اللغة، كذلك من يعرف الفرق الواقع بين الإعراب الذى هو حركة آخر الكلمة»(٢٨).

وفى هذا النص نجد أهمية منظومة المصطلحات: وجوه الإعراب، وجوه حركات اللفظ، حركة الكلمة، اللفظ، حركة آخر الكلمة على مستوى التعبير، وذلك فى مقابل: المعنى، المعنى المدفون، الفرق على مستوى المحتوى.

خامسا: قضايا الفكر اللغوى:

هناك قضايا كثيرة، نجدها عند التوحيدى امتدادا واستمرارا وتنمية لمناقشات فى الفكر اللغوى تقوم فى المقام الأول على الفكر الفلسفى. كتب التوحيدى:

«قلت لأبى بكر القومسى ـ وكان كبير الطبقة فى الفلسفة، وقد لزم يحيى بن عدى زمانا وكتب لنصر الدولة، وكان حلو الكتابة، مقبول الجملة ـ: ما معنى قول بعض الحكماء: الألفاظ تقع فى السمع، فكلما اختلفت كانت أحلى، والمعانى تقع فى النفس، فكلما اتفقت كانت أحلى؟ فقال: هذا كلام مليح، وله قسط من الصواب والحق، إن الألفاظ يشملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد فى نفسه، والتبدد بنفسه. والمعانى تستفيدها النفس، ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها، ولهذا تبقى الصورة عند النفس قنية وملكة، وتبطل عند الحس بطولا، وتمحى محوا، ولاحس تابع للطبيعة. والنفس متقبلة للعقل ـ وكانت الألفاظ على هذا التدريج والتنسيق من أمة الحس، والمعانى المقولة فيها من أمة العقل. فالاختلاف فى الأول بالواجب، والاتفاق فى الثانى بالواجب»(٢٩).

وتتصل بهذا كله وظيفة اللغة فى عملية التواصل بين الناطق والسامع. كتب التوحيدى:

«وبالجملة الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع، فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها كان وشيها أروع وأجهز، والمعانى جواهر النفس. فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر، وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة ويتوسط تارة، بحسب الملابسة التى تحصل له من نور النفس وفيض العقل وشهادة الحق وبراعة النظم، وقد يتفق هذا لتعويل الإنسان بمزاجه الصحيح وطبيعته الجيدة واختياره المحمود، وقد يفوته هذا الوجه فيتلافاه بحسن الاقتداء بمن سبق بهذه المعانى إليه، فيكون اقتداؤه حافظا عليه نسبة البيان على شكله المعجب، وصورته المعشوقة: ومدار البيان على صحة التقسيم وتخير اللفظ وترتيب النظم وتقريب المراد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة العسف والاستكراه، وطلب العفو كيف كان»(٣٠).

وفى كتب التوحيدى استمرار للفكر فى اللغة فى إطار العناصر الطبيعية. قال أبو الخطاب:

«هل للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء، وإلى العناصر بالجملة؟ فقال: نعم، لها نسبة قوية، وعلاقة شديدة، ورباط متين، إلى هذه الأمور التى تنظر فيها، أو تطيف بها، أو تطل عليها، ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس فى حال من الأحوال، وسبيل من السبل ولو أمكن ذلك لوجد: ألا ترى

أنه لا سبيل إلى أن يكون الناس كلهم طوال القدود أو قصورها، وضخام الرؤوس أو صغارها، وفصحاء الألسنة أو لكنها، أو على مذهب واحد أوحد، ومقابلة واحدة؟ كيف يكون هذا أو يظن، والطبيعة إنما تعطى صورتها لكل شئ بحسب قبوله وتهيئته ومواتاته؟ فليس الزند من عطية الطبيعة، ولكن على قدر قبوله، وصلابة الحجر من عطية الطبيعة ولكن على قدره. فاختلاف الصور إنما ينشأ من اختلاف المواد. وهذا أصل لا أصل له، وعلة لا علة لها، لأنه لم يفعله فاعل على ذلك، بل الصورة من شأنها هذا، والمادة من شأنها ذلك، والأمر مسبب على سنن ما ترى، فعلى هذا كل أحد ينتحل ما شاكله مزاجه، ونبض عليه عرقه، ونزع إليه شوطه. وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه وديدنه» (٣١).

اللسان العربى والاعتبار النظرى جانبان متكاملان عند التوحيدى للفكر اللغوى، ولإثبات هذا الرأى نجد عنده ثلاث مقابسات عن أبى سليمان المنطقى فى العلاقة بين النحو والمنطق: كتب التوحيدى:

«قلت لأبى سليمان: إنى أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة، وهل يتفاوتان بالقرب به؟ فقال: النحو منطق عربى، والمنطق نحو عقلى، وجل نظر المنطقى فى المعانى، وإن كان لايجوز له الإخلال بالألفاظ التى هى لها كالحلل والمعارض، وجل نظر النحوى فى الألفاظ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعانى التى هى لها كالحقائق والجواهر، ألا ترى أن المنطقى يقول بخبر وهو ينفعل، والنحوى فيما خلاه اللفظ؟ ونظائر هذا المثال شوائع ذوائع فى عرض الفنين والنظرين، أعنى المنطق والنحو».

وتتصل العلاقة بين النحو والمنطق بالوظيفة الاتصالية للغة ومستويات الأداء اللغوى على المستوى الثقافى. كتب التوحيدى:

«وكما أن التقصير فى تحبير اللفظ ضار ونقص وانحطاط، فكذلك التقصير فى تحرير المعنى ضار ونقص وانحطاط، وحد الإفهام والتفهم معروف، وحد البلاغة والخطابة موصوف، والحاجة إلى الإفهام والتفهم على عادة أهل اللغة أشد من الحاجة إلى الخطابة والبلاغة، لأنها متقدمة بالطبع، والطبع أقرب إلينا، والعقل أبعد عنا، والبديهة منوطة بالحس، وإن كانت معانة من وجهة الحس، وليس ينبغى أن يكتفى بالإفهام كيف كان، وعلى أى وجه وقع، فإن الدينار قد يكون ردئ ذهب، وقد يكون ردئ طبع، وقد يكون فاسد السكة، وقد يكون جيد الذهب عجيب الطبع حسن السكة، فالناقد الذى عليه المدار، وإليه المعيار، يبهرجه مرة برداءة هذا، ومرة برداءة هذا، ويقبله مرة بحسن هذا، ومرة بحسن هذا، والإفهام إفهامان: ردئ وجيد، فالأول لسفلة الناس، لأن ذلك غايتهم وشبيه برتبتهم فى نقصهم، والثانى لسائر الناس، لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع، فأما البلاغة فإنها زائدة على الإفهام الجيدة بالوزن والبناء، والسجع والتقفية، والحلية الرائعة، وتخير اللفظ، واختصار الزينة، بالرقة والجزالة والمتانة، وهذا الفن لخاصة النفس، لأن القصد فيه الإطراب بعد الإفهام والتواصل إلى غاية ما فى القلوب لذوى الفضل بتقويم البيان» (٣٢).

عند التوحيدى تعريفات كثيرة تمثل تكامل التخصصات، من ذلك طرح أسئلة تربط المجالات، وتقدم رؤية لمفهوم ما من خارج التخصص الدقيق، من ذلك تعريف النحو عند أبى سليمان المنطقى. كتب التوحيدى:

«قلت له: فما النحو؟ فقال: على ما يحضرنى الساعة من رسمه على غير تصفية حده وتنقيحه: إنه نظر فى كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده، أو تفرقه وتعلل منه، أو تفرقه وتخليه، أو تأباه وتذهب عنه، وتستغنى بغيره».

وهنا نجد ـ أيضا ـ استخدام مصطلح «كلام العرب» للدلالة على النظام اللغوى، والنحو هنا عمل علمى، إنه: «نظر فى كلام العرب». وكان السؤال إلى أبى سليمان المنطقى عن المنطق أيضا. كتب التوحيدى:

«قلت: فما المنطق؟ قال: آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال: هو حق أو باطل، فيما يعتقد، وبين ما يقال: هو خير أو شر، فيما يفعل، وبين ما يقال: هو صدق أو كذب، فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال: هو حسن أو قبيح بالفعل. قلت: فهل يعين أحدهما صاحبه؟ قال: نعم، وأى معونة إذا اجتمع المنطق العقلى والمنطق الحسى؟ فهو الغاية والكمال»(٣٣).

وهنا نجد مجموعة مفاهيم تعبر عن الفكر اللغوى فى تلك الفترة، فالمنطق أداة تميز بين الدلالات. والمنطق «عقلى»، ولكن «كلام العرب» أو «الكلام» بصفة عامة له وجود «حسى»، أى مادى.

وتمضى المقابسة إلى فوائد النحو وأهمية المنطق فى الوصول بالأداء اللغوى إلى مستوى رفيع. كتب التوحيدى:

«قال: ويجب أن تعلم أن فوائد النحو مقصورة على العرب بالقصد الأول، قاصرة عن عادة غيرهم بالقصد الثانى، والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أى جيل وبأى لغة أبانوا، إلا أن يتعذر [وجود] أسماء عند قوم وتوجد عند قوم، فحينئذ الحال فى التقصير على تعذر الأسماء أو على وضعها على الخلاف، إما بالتواطؤ والاصطلاح، وإما بالطبع والإسماع.

قال: وبالجملة، النحو يرتب اللفظ ترتيبا يؤدى إلى الحق المعروف أو إلى العادة الجارية، والمنطق يرتب المعنى ترتيبا يؤدى [إلى] الحق المعترف به من غير عادة سابقة. والشهادة فى المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة فى النحو مأخوذة من العرف، ودليل النحو طباعى، ودليل المنطق عقلى. والنحو مقصور، والمنطق مبسوط، والنحو يتبع ما فى طباع العرب، وقد يعتريه الاختلاف، والمنطق يتبع ما فى غرائز النفوس، وهو مستمر على الائتلاف. والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق، كما أن الحاجة إلى الكلام فى الجملة أكثر من الحاجة إلى البلاغة، لأن ذلك أول، وهذا ثان. والنحو أول مباحث الإنسان، والمنطق آخر مطالبه. وكل إنسان منطقى بالطبع الأول، ولكن يذهب عن استنباط ما عنده بالإهمال، وليس كل إنسان نحويا فى الأصل»(٣٤).

وهنا فكرة عموم المنطق، وخصوص النحو بلغة محددة. ونجد التقابل بين المنطق والنحو يتخذ جملة من المصطلحات، منها: العقل والعرف، الغرائز والعادة، ومنها أساسية النحو رفعة المنطق.

وتوضح المقابسة الفرق بين النحو والمنطق ببيان نوع الخطأ فى الأداء. كتب التوحيدى:

«الخطأ فى النحو يسمى لحنا، والخطأ فى المنطق يسمى إحالة. والنحو تحقيق المعنى باللفظ. والمنطق تحقيق المعنى بالعقل. وقد يزول اللفظ إلى اللفظ. والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول، فأما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر تغير المعقول ورجع إلى ما عهد فى الأول. والنحو يدخل المنطق، ولكن مرتبا له. والمنطق يدخل النحو، ولكن محققا له، وقد يفهم بعض الأغراض، وإن عرى لفظه من النحو، ولا يفهم شئ منها إذا عرى من العقل. فالعقل أشد انتظاما للمنطق، والنحو أشد التحاما بالطبع. والنحو شكل سمعى، والمنطق شكل عقلى. وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطق عقلية»(٣٥).

ولكن قضية المكانة تظل مطروحة، مكانة النحو وأهميته ودوره ومكانة المنطق وأهميته وأثره. وهنا نجد أبا سليمان المنطقى يمثل رأى المناطقة: وما يستعار للنحو من المنطق حتى يتقوم أكثر مما يستعار من النحو للمنطق حتى يصح ويستحكم. فالمنطق وزن لعيار العقل، والنحو كيل بصاع اللفظ، ولهذا قيل فى النحو الشذوذ والنادر، ورديء المنطق ما جرى مجراهما، فهذا ما استهدف من قوله، وهذه القضية ظلت مستمرة فى إطار لقاء الثقافات، ولو كانت البيئات الثقافية المختلفة قد استمرت متوازية وغير متلاقية لما كان ثمة طرح لهذه القضية.

لقد تجاوز الفكر اللغوى فى المقابسات ملامح النظرية العامة إلى المسائل اللغوية التى تتجاوز وصف البنية اللغوية إلى محاولة تعرف فلسفتها وعلاقات جزئياتها. كتب التوحيدى:

«قلت لأبى سليمان: كنا أمس فى مجلس أبى على القومسى فجرى كلام فى الظرف فقال له الأندلسى: أيها الشيخ، لم صار الظرف المخصوص بالزمان أكثر من الظرف المخصوص بالمكان؟ فسكت هنيهة ثم قال: لا أدرى، وليس هذا من النحو، وإنما النحو فى هذا أن تعرف أن الظرف ظرفان، ظرف زمان وظرف مكان، وتحصى أسماء هذا وتميزها من أسماء هذا، وتقف على المواضع المخصوصة بهما والإعراب اللازم لهما وبهما. فقال أبو سليمان: صدق أبو على، فلقد ظلمه الأندلسى: من أين يعلم ذلك وليس عليه فى صناعته أن يبحث عنه؟ لأن مبادئ كل صناعة مأخوذة من ناس آخرين قوامين عالمين»(٣٦).

وهنا نجد الفرق بين عمل النحوى تصنيفا للظرف وتحديدا لمواضع استخدامه ولأحكام إعرابه من جانب، والبحث عما وراء ذلك من علاقات من الجانب الآخر.

ولكن الفكر اللغوى الذى يبحث اللغة فى إطار الظواهر الطبيعية يتعامل برؤية أخرى، كتب التوحيدى عن رأى أبى سليمان المنطقى:

«فقال: الظرف الزمانى ألطف من ظرف المكان، والمكانى أكثف من ظرف الزمان، وكأن المكان من قبيل الحس، والزمان من قبيل النفس، وكأن الزمان من حد المحيط، والمكان من حد المركز، فوجب لهذا أن يكون تصرف الألطف أكثر من تصرف الأكثف، وبحسب تصرفه تكون أسماء أحواله فى تصرفه أكثر، والزمان منسوب إلى حركات الفلك، فجوهره شريف. والمكان من جوهر المحيط. فجوهره محطوط. والفلك أقرب من الأمور العالية، فكذلك مرسومه الذى هو الزمان. قال: ومما يشهد أن الزمان ألطف، أنك تقول: زمان حاضر، وزمان ماض، وزمان مستقبل. هذا بالنظر الأول، وقد أحس به كل الناس، وهو يزيد بالمنطق على هذه القسمة زيادة بينة، ومن أجل تصرف الزمان فى الوجوه الكثيرة، استخرج يحيى بن عدى المنطقى من قول القائل: القائم غير القاعد، وجوها تزيد على عشرين ألف وجه بآلاف، ورسالته فى ذلك حاضرة، ثم قال: ومما يزيد لطافة الزمان وضوحا أن الزمان الواحد يجر إلى أكثر من واحد، إلى مالا آخر لهما، والمكان الواحد متى شغل بالواحد عجز عن الثانى».

المقابسة الثانية التى تعد مثالا لتجاوز الوصف اللغوى إلى الفكر النظرى، أوردها التوحيدى عن كلمة «طبيعة»، ودلالة هذا الوزن: سألنى أبو سليمان يوما عن الطبيعة وقال: كيف هى عند أهل النحو واللغة؟ أهى فعيلة بمعنى فاعلة، أو بمعنى مفعولة؟ فسألت أبا سعيد عنها فقال: هذا من قبيل الأسماء المحضة، لا من قبيل الأسماء المشوبة، فلا يقال لذلك إنه فعيل بمعنى فاعل، كقدير بمعنى قادر، ولا يقال إنه فعيل بمعنى مفعول، كذبيح [بمعنى مذبوح] ولكن يقال هو فعل فى أصله كجبير وأثير، ومع هذا فمعنى الفعل به أقرب من معنى الفعل منه، ولفعيل أسرار ووجوه، وقد كان بعض الناس زل فيه عند بعض الأمراء. وإذا لم يكن بد من اعتباره على طريقة هذا السائل، فلأن يكون بمعنى مفعول

أولى، وذلك أنا نقول: طباعه كذا وكذا، وطبيعته، أى ما طبع عليه، وبمعنى فعل، والمفعول فيه أبين، وأخواته يدللن على ذلك، أعنى الضريبة، والسليقة، والسجية، والغريزة، والنحيزة.

ولكن التكامل بين النحو والمنطق يجعل هذه المقابسة تضم ـ أيضا ـ رأى أبى سليمان المنطقى فى كلام السيرافى مع الإضافة إليه:

«فقال: هذا حسن مقبول، ويدل [على] أن ما سمعته من هذا الشيخ غيض من فيض، وشرارة من حريق». ولكن التكامل المعرفى يتطلب رؤية علمية وفلسفية لمفهوم الطبيعة. ثم قال:

«وإنما يصح قوله هذا إذ لخص المعنى الذى خصت الطبيعة به من قبولها من النفس، والقيادة لتصريفها وانفعالها بتفعيلها، فإن الطبيعة كالهدف لما عنى النفس، وكالشئ الشاحى فاه لما يلقى إليه ويرسم له، لا يتعدى حكمه، ولا يعصى أمره، ولا يخالف نهجه، وهذا شأن النفس مع العقل، ولكن على من هذا، لأن الفيض الأول والجود الأول لا واسطة له ولا شوب ولا عارض عليه، ولا كره فيه ولا اختلاف، يفيض ذلك كله فى الطبيعة بصباباتها وصافاتها، وبقوافيها ومعانيها وتظهر عند ذلك الأشكال المختلفة فى الأشخاص، وتبدو قواه بوسائط المسانح والإحساس، فأما إذا وفى حقها فيما يقبل منها ما دونها، وينقاد لها ويأتمر لأمرها، ويجرى على رسمها، ويظهر أشكلها فى الأجزاء المتشابهة المختلفة العناصر، المختلطة والمتميزة، والمواد المستعدة والأبية، والأشتات المتلائمة والمتباينة، فإنها فى حد الفاعلة التى تطبع وتنقش، وتصلح وتجمع، وتؤلف وتنقض، وتحظر وتبيح، وتندر وتستخرج. وهذه الرتبة حصلت لها من تقبلها للنفس لأنها أعطتها صورتها وكانت فاعلة بها، ولأنها قبلت منها فكانت منفعلة لها، فلها المرتبتان والحدان، بنظر ونظر، ووجه ووجه».

وختام هذه المقابسة يتضمن مصطلحين دالين، أحدهما: «اللسان العربى» والثانى «الاعتبار النظرى» برؤية تحاول تكامل المعرفة من الجانبين. قال:

«وإذا وقف على هاتين الحالتين، الأولى بموجب اللسان العربى، والثانية بقضية الاعتبار النظرى، لم يبق فى الطبيعة من هذا النسق ما يفتقر إلى إيضاحه والإبانة عنه، لأن التصفح قد أتى على كل ما كان فى القوة من هذين الوجهين. فأما حدها الذى هو لها بالتحقيق، وهو ما قال أرسطوطاليس إنه مبدأ الحركة والسكون. وإيضاح هذا بين فى الكتب الموضوعة فيه وفى أشكاله، وإنما قويت العناية فى شرح هذا القول على قدر ما بدا من المسئلة والجواب».

وبذلك اكتملت فكرة التكامل بين النحو واللغة بكلام أبى سليمان المنطقى وما ذكره السيرافى، وكل هذا بعبارة التوحيدى، وختامها:

«تابعت حاطك الله من هذه المقابسات الثلاث لأنها متواخية فى بابها، أعنى أنها فى حديث النحو واللغة والمنطق والنظر، وبهذا تبين لك أن البحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمى بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحويا، والنحوى منطقيا، خاصة والنحو واللغة عربية، والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها. والخلل على قدر ذلك قد دخل فيها بنقل بعد نقل، وشرح بعد شرح».

سادسا: النحو والمنطق بين العلوم:

كتب التوحيدى رسالته فى العلوم فى إطار فكرة أساسية، وهى أهمية كل فروع العلم وتكوين علاقات بينية بينها، وضرورة تكاملها من أجل «العلم». عرف التوحيدى النحو بقوله:

«(وأما النحو) فمقصور على تتبع كلام العرب فى إعرابها، ومعرفة خطئها وصوابها، واعتياد ما تواطأت عليه وألفت استعماله، ولولا انفتاح أبواب المعانى به لم يكن فى النحو أكثر من مخالفة الحركة باللفظ لكن قد صح بالتجربة والاستعراض، أن فى مخالفة حركات الألفاظ فساد المعانى والأغراض، ولابد لنا ما دمنا تبعا لهذه الأمة، أعنى العرب، من الاقتداء بهم، والاقتفاء لأثرهم، من غير تحريف، ولا تجزيف، ألا ترى أنك تتبع نبأ اللفظ فى قولهم: أذهب؟ إذا نووا استفهاما، وفى قولهم: سيذهب، إذا نووا خبرا منتظرا، وفى قولهم: قد ذهب، إذا نووا خبرا ماضيا، كذلك تتبع حركات اللفظ لأن حد الإعراب هو تغيير أواخر الكلم كالدال من زيد. ألا ترى أنك تقول: جاءنى زيد ومررت بزيد ورأيت زيدا، فزيد هو واحد فى هذه المواضع، لكن صوره مختلفة للإعراب الفاصل بين مراد ومراد، وفنون هذا الباب كثيرة وعللها عويصة والناظر فيه يقوم بمعاينة على حسب عنايته ودرايته» (٣٧).

وهذا التعريف يتضمن عناصر مهمة توضح رؤية التوحيدى لهذا الفرع العلمى، تتركز هذه العناصر فى المصطلحات المفاتيح المكونة لهذا التعريف، وهى : «تتبع كلام العرب»، و«معرفة خطئها وصوابها» و«أبواب المعانى». وهنا نجد المادة اللغوية العربية والهدف المعيارى والربط بين البنية اللغوية والمعنى.

عرف التوحيدى اللغة:

«(وأما اللغة) فجدواها عظيمة ومنافعها جمة لأنها مادة الكلام، والنحو صورة من صورها ولأنها تحيط بالاشتقاق وأصوله والتصريف وأبنيته، والوزن وأمثلته، وبابها مردود إلى توسع السماع، كما أن باب النحو موقوف على تتبع الطباع، فكل من تكامل حظه من اللغة وتوفر نصيبه من النحو كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعنى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان، المفضل على جميع الحيوان، وعرف عوار المتكلمين ووقف على عادة الفقهاء فى أمر فإن شدا بعد ذلك شيئا من المنطق فقد سبق جميع الناظرين. وأنا أصف لك» (٣٨).

وهنا نجد المصطلحات المفاتيح المكونة لهذا التعريف تتضمن: «الاشتقاق» و «التصريف» و«الوزن» و «السماع».

وفى الوقت نفسه، نجد تقابلا بين النحو واللغة، ذلك أن النحو يمثل النمط المختزن من بنية اللغة فى العقل «النحو صورة من صورها»، ويقوم على «تتبع الطباع» حتى يمكن تعرف ملامح ذلك النظام. أما اللغة فإن «بابها مردود إلى توسع السماع». وهذه الفكرة عبر عنها التوحيدى فى موضع آخر:

«وإياك أن تقيس اللغة، وقد رأيت فقيها من الناس وقد سئل عن قوم فقال: هم خروج، فقيل ما تريد بهذا؟ قال: قد خرجوا، كأنه أرادهم خارجون، قيل: هذا ما سمع، قال: هو كما قال الله تعالى: «إذ هم عليها قعود»؛ أى قاعدون فضحك به» (٣٩).

وهكذا يحدد التوحيدى الفروق بين النظام اللغوى بقواعده وقياسيته من جانب والمفردات وسماعيتها.

وآخر التعريفات ذات الدلالة فى نسق هذا البحث تعريف المنطق:

«أما المنطق فهو اعتبار معانى الكلام فى اعتدالها وانحرافها، واختلافها وائتلافها، وإبهامها وإيضاحها، وإغماضها وإفصاحها، وتمييزها والتباسها، واطرادها وانعكاسها، واستمرارها واستقرارها، وبه تفصل الحجة من الشبهة، وتنفى الشبهة عن الحجة، وتعرف حيلة المغالط ونصيحة المحقق، وهو آلة عند أربابه كالميزان يزنون به كل مختلف فيه ومتفق عليه، وليس فيه كفر ولا

جهل ولا دين ولا مذهب ولا نحلة ولا مقالة. وإنما هو تصفية المعانى وتنقية الألفاظ، فمن غمره الشك فى هذا القول واعتراه الريب عند هذا الوصف فليتقدم ناظرا فيه، متصفحا لأوائله وثوانيه، فإنه يجد بيان هذا القول حاضرا، والشاهد فيه ظاهرا، وقد عابه ناس ولكن كانوا عامة أو أشباه عامة، فأما الخاصة وأشباه الخاصة فلا يعيبونه ولايجيزون عيبه، والصور الماثلة للعين والأحوال الجارية فى العالم، والمعانى القائمة بالعقل والأمور الثابتة فى النفس هى كلها لا تخرج عن هذا الاعتبار المنطوى على الإضافات، والتخصيصات والتعميمات، وهذا لأن العالم منوط بعضه ببعض، ومنسوب بعضه إلى بعض ومقيس بعضه على بعض. والناظر فى الطب غرضه حفظ الصحة إذا وجدها، وطلبها إذا فقدها، وهو خادم للطبيعة بالعلم والعمل علم يحيط بعين العلة وعمل يأتى على اجتلاب الصحة» (٤٠).

وهنا نجد المصطلحات المفاتيح الدالة فى تعريف المنطق: «معانى الكلام»، «اعتدال وانحراف»، و «الميزان» «مقيس بعضه على بعض»، وهى مصطلحات تتداخل بدرجة ما مع مصطلحات النحاة، ونجد ـ أيضا ـ مصطلحى «التخصيصات والتعميمات». ولكن من أهم ماورد فى هذا التعريف عبارة التوحيدى التى تواجه الدعوة إلى عدم التكامل المعرفى فى عصره، وتعارض الاتجاه إلى إبعاد المنطق عن نسق الثقافة العربية الإسلامية، وهذه العبارة المدافعة عن المنطق نصها : «وليس فيه كفر ولا جهل ولا دين ولا مذهب».

سابعا: الموازنة بين اللغات:

كانت قضية الموازنة بين اللغات من أهم قضايا الفكر اللغوى فى نهاية القرن الرابع الهجرى. كانت العربية لغة الثقافة الرائدة، ولكن الفارسية كانت تنهض شيئا فشيئا لتكون لغة رسمية فى شرقى الدولة الإسلامية، وكان للغة اليونانية حضور ثقافى متجدد. خصص التوحيدى فى (الإمتاع والمؤانسة) الليلة السادسة للمفاضلة بين الشعوب:

«ثم حضرته ليلة أخرى، فأول ما فاتح به المجلس أن قال: أتفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟ قلت: الأمم عند العلماء أربع: الروم، والعرب، وفارس، والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع ما لها، وتفاريق ما عندها. فقال: حد الوصف فى التزيين والتقبيح مختلف الدلائل على ما يعتقد صوابه وخطؤه، متباين، وهذه مسألة ـ أعنى تفضيل أمة على أمة ـ من أمهات ما تدارأ الناس عليه وتدافعوا فيه، ولم يرجعوا منذ تناقلوا الكلام فى هذا الباب إلى صلح متين واتفاق. فقلت: بالواجب ما وقع هذا، فإن الفارسى ليس فى فطرته ولا عادته ولا منشئه أن يعترف بفضل العربى، ولا فى جبلة العربى وديدنه أن يقر بفضل الفارسى. وكذلك الهندى والرومى والتركى والديلمى. وبعد، فاعتبار الفضل والشرف موقوف على شيئين: أحدهما ما خص به قوم دون قوم فى أيام النشأة بالاختيار للجيد والردىء، والآراء فى المصالح والفاسد، والنظر فى الأول والآخر. وإذا وقف الأمر على هذا فلكل أمة فضائل ورذائل ولكل قوم محاسن ومساوء، ولكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم» (٤١).

إن هذا الموقف الذى يقوم على عدم التعصب ويفتح آفاق الانطلاق ويعطى لكل طائفة مجالها فى الإبداع والتقدم لم يكن مألوفا على مدى عدة قرون. كتب التوحيدى :

«وها هنا شئ آخر، وهو أصل كبير لا يجوز أن يخلو كلامنا من الدلالة عليه والإيماء إليه. وهو أن كل أمة لها زمان على ضدها، وهذا بين مكشوف إذا أرسلت وهمك فى دولة يونان والإسكندر، لما غلب وساس وملك ورأس وفتق

ورتق ورسم ودبر وأمر، وحث وزجر، ومحا وسطر، وفعل وأخبر، وكذلك إذا عطفت إلى حديث كسرى أنوشروان وجدت هذه الأحوال بأعيانها، وإن كانت فى غلف غير غلف الأول، ومعارض غير معارض المتقدم، ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له: أى الناس وجدتهم أشجع؟ فقال: كل قوم فى إقبال دولتهم شجعان. وقد صدق، وعلى هذا كل أمة فى مبدأ سعادتها أفضل وأنجد وأشجع وأمجد وأسخى وأجود وأخطب وأنطق وأرأى وأصدق، وهذا الاعتبار ينساق من شئ عام لجميع الأمم، إلى شئ شامل لأمة أمة إلى شئ حاوٍ لطائفة طائفة، إلى شئ غالب على قبيلة قبيلة، إلى شئ معتاد فى بيت بيت، إلى شئ خاص بشخص شخص وإنسان إنسان».

وهذه الرؤية الإنسانية ترتبط عند التوحيدى بفكرة فيض الله تعالى على كل الشعوب وإمكان كل شعب أن يحقق الرقى والتقدم.

ولكن هذه الرؤية العامة تختلف بدرجة ما عن عبارات التوحيدى فى الموازنة بين اللغات، كتب التوحيدى:

«وقد سمعنا لغات كثيرة ـ وإن لم نستوعبها ـ من جميع الأمم. كلغة أصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم وصقلاب وأندلس والزنج، فما وجدنا لشئ من هذه اللغات نصوع العربية، أعنى الفرج التى فى كلماتها، والفضاء الذى نجده بين حروفها، والمسافة التى بين مخارجها، والمعادلة التى نذوقها فى أمثلتها، والمساواة التى لانجحد فى أبنيتها، وإذا شئت أن تعرف حقيقة هذا القول، وصحة هذا الحكم، فالحظ عرض اللغات الذى هو بيّن أشدها تلابسا وتداخلا، وترادفا وتعاظلا وتعسرا وتعوصا، وإلى ما بعدها مما هو أسلس حروفا، وأرق لفظا، وأخف اسما، وألطف أوزانا، وأحضر عيانا، وأحلى مخرجا وأجلى منهجا وأعلى مدرجا، وأعدل عدلا، وأوضح فضلا، وأصح وصلا إلى أن تنزل إلى لغة بعد لغة، ثم تنتهى إلى العربية، فإنك تحكم بأن المبدأ الذى أشرنا إليه فى العوائص والأغماض، سرى قليلا قليلا حتى وقف على العربية فى الإفصاح والإيماض. وهذا شئ يجده كل من كان صحيح البنية، بريئا من الآفة، متنزها عن الهوى والعصبية، محبا للإنصاف فى الخصومة، متحريا للحق فى الحكومة، غير مسترق بالتقليد، ولا مخدوع بالإلف، ولا مسخر بالعادة، وإنى لأعجب كثيرا ممن يرجع إلى فضل واسع، وعلم جامع، وعقل سديد، وأدب كثير، إذا أبى هذا الذى وصفته، وأنكر ما ذكرته، وأعجب أيضا فضل عجب من الجيهانى فى كتابه وهو يسب العرب، ويتناول أعراضها ويحط من أقدارها»(٤٢).

وهنا نجد رؤية أبى حيان التوحيدى للعربية وتميزها. إن اللغات التى وردت فى ذلك النص تمثل المنطقة الممتدة من الهند إلى الفرس واليونان والصقالبة والترك واللغات الأفريقية، وهى لغات تمثل أفرعا لغوية وفصائل لغوية شتى. وتفضيل العربية يقوم فى رأيه على المعرفة بلغات أخرى وموازنتها من حيث خصائص البنية والمفردات. كتب التوحيدى فقال:

«هذا لا يبين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات على مهارة وحذق، ثم نضع القسطاس على واحدة واحدة منها حتى نأتى على آخرها وأقصاها ثم نحكى حكما بريئا من الهوى والتقليد والعصبية والمين، وهذا مالا يطمع فيه إلا ذو عاهة؟ ولكن قد سمعنا لغات كثيرة من أهلها، أعنى من أفاضلهم وبلغائهم، فعلى ما ظهر لنا وخيل إلينا لم نجد لغة كالعربية، وذلك لأنها أوسع مناهج، وألطف مخارج، وأعلى مدارج، وحروفها أتم، وأسماؤها أعظم، ومعانيها أوغل، ومعاريضها أشمل، ولها هذا النحو الذى حصته منها حصة المنطق من العقل، وهذه

خاصة ما حازتها لغة على ما قرع آذاننا وصحب أذهاننا من كلام أجناس الناس، وعلى ما ترجم لنا أيضا من ذلك، ولولا أن النقص من سوس هذا العالم وتوسه لكان علم المنطق بهيئة الطبيعة بالعربية، وكانت بسوق العربية إلى طبائع اليونانية، فكانت المعانى طباقا للألفاظ، والألفاظ طباقا للمعانى، وحينئذ كان الكمال ينحط إليه عن كثب، والجمال يصادفه بلا رغب ولا رهب» (٤٣).

وهذا الرأى يقوم ـ عند التوحيدى ـ على خصائص صوتية ومعجمية ودلالية، وبنية لغوية تتيح للعربية درجة عالية من التعبير المنطقى الدقيق.

وبعد، فإن البيئة العلمية التى التقت فيها كل هذه التيارات الممثلة لثقافات شتى أتاحت، بما قدمته من معلومات عن اللغة طبيعتها ووظيفتها وعلاقتها بالمجتمع بالفكر وبالحضارة، أن تبدأ مرحلة جديدة فى الفكر اللغوى الذى يتجاوز وصف جزئية أو جزئيات فى لغة واحدة أو تعليمها إلى الفكر فى طبيعة اللغة الإنسانية، وتنوع اللغات وتعدد نظم الكتابة، وعلاقة النحو بالمنطق وتكامل العلوم، وغير هذا وذلك من القضايا اللغوية العامة، وهنا موقع التوحيدى الذى التقت فى كتاباته كل هذه الروافد التى مهدت لنهضة كبيرة فى علوم اللغة، من حيث النظرية ومناهج البحث، فى أواخر القرن الرابع وفى القرن الخامس الهجرى، ولا يمكن تصور حدوث تلك النهضة إلا فى إطار أهمية لقاء الثقافات.

الهوامش

(١) حول رسالة العلوم، انظر الطبعة الأخيرة المحققة التى نشرها مارك برجيه: M.Bergé, Epitre sur les Sciences, in: Bulliten d'études Orientales (Damas) XVIII (1963 - 1964), XII (1968). وكانت قد طبعت من قبل ملحقة بكتاب **الصداقة والصديق**، نشرهما أحمد فارس الشدياق فى مجلد عنوانه: رسالتان للعلامة ... التوحيدى، مطبعة الجوائب، استانبول ١٣٠١ / ١٨٨٤ فى الصفحات ٢٠٠ ـ ٢٠٨، كما طبعت فى الأدب والإنشاء فى **الصداقة والصديق**، القاهرة ١٣٢٣ / ١٩٠٥.

(٢) انظر: كتاب العين للخليل بن أحمد، تحقيق عبدالله درويش، بغداد ١٩٦٧، مادة ك ن ع، ص ٢٣٢، والمعرب للجواليقى، تحقيق أحمد شاكر، طبعة دار الكتب بالقاهرة ١٩٦٩، ص ١١٦، وكتاب **سيبويه** بتحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة ١٩٧٥، ٤ / ٣٠٣ ـ ٣٠٦. وحول قضية النظائر الصوتية فى اللغات السامية، انظر: G.Bergsträsser, **Einführung in die semifischén Sprachen**, München², 1963, S. 182 - 192 وانظر أيضا ـ بحث محمود فهمى حجازى، **مجلة مجمع اللغة العربية**، بالقاهرة ١٩٩٥.

(٣) انظر: **المعرب** للجواليقى، ص ٥١ ـ ٦٠، **والمزهر**، للسيوطى ١ / ٢٦٨ ـ ٢٤٩.

(٤) جمع سزكين أهم الجهود فى فلسفة اللغة وعلاقة النحو بالمنطق فى المجلد التاسع من كتابه - F. Sezgin, **Geschichte des arabischen schrifttums**, Brill - Leiden 1984, s. 228 - 237 وكتب عن جابر بن حيان فى الصفحات ٢٣٠ ـ ٢٣٢، اعتمادا على كتبه: كتاب الإخراج، وكتاب **المنطق**، وكتاب **الموسيقى**.

(٥) انظر: **الفهرست** لابن النديم ٢٩٤، **وعيون الأنباء** لابن أبى أصيبعة ١ / ٢٠٠، **والحكماء** للقفطى ١٧٣.

(٦) مخطوط أياصوفيا ٤٨٣٢، انظر: G. Celentano, in: **Due scritti medici di al- Kindī**, in: AION 39 (1979) Suppl. 18, Fasc. I, p. 57 - 75.

(٧) انظر **التنبيه على حدوث التصحيف** لحمزة الأصفهانى ص ٣٥ ـ ٣٦، وما كتبه روزنتال: F.Rosenthal, Ahmad b. at - Tayyib as - Sarhazi, New Haven, Conn 1943, p. 56 وما كتبه أندرس G.Endress بعنوان: المناظرة بين المنطق الفلسفى والنحو العربى فى عصور الخلافة، فى: مجلة **تاريخ العلوم العربية**، حلب (١٩٧٧)، ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٨) انظر **عيون الأنباء** لابن أبى أصيبعة ٢/ ١٣٦.

(٩) عن الفارابى وفكره اللغوى، انظر: **إحصاء العلوم** تحقيق عثمان أمين، القاهرة، **والألفاظ المستعملة فى المنطق**، تحقيق محسن مهدى، بيروت ١٩٦٨، وكتاب **الحروف** بتحقيقه أيضا، بيروت ١٩٧٠، وما كتبه أرنالديز: R. Arnaldez, **Pensée et langage de la philosophie de Fārābī**, in: Studia Islamica 45 (1977) 57 - 65. وما كتبه جاتييه: H.Gätje, **Die Gliederung der Sprachlichen Zeichen nach al - Fārābī**, in Islam, 47 (1971) s. 1- 24.

(١٠) انظر نص المناظرة فى: **الإمتاع والمؤانسة** لأبى حيان التوحيدى (تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة ١٩٥٣/٥٢) ١٠٨/١ ـ ١٢٨ ، رنقهما ياقوت الحموى فى إرشاد الأريب إلى **معرفة الأديب** ٣/ ١٠٥ ـ ١٢٣ .

(١١) عن يحيى بن عدى، انظر: مقالة فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى، مخطوط طهران، مجلس، طباطبائى ٣٣٧٦ الورقات ١ ـ٧، من القرن الحادى عشر الهجرى) عن:

G. Endress, The works of Yahuä ibn Adï, Wiesbaden 45-46.

(١٢) **رسائل إخوان الصفا**، ٢ / ٤٠٧ .

(١٣) انظر **الفهرست** لابن النديم، طبعة القاهرة، الصفحات ٢٩ ـ ٣٠ ، وكلمة مأخوذة عن اليونانية etymologia، مكونة من etymon بمعنى أصل أو حقيقة و Logosبمعنى كلمة أو دراسة، والكلمة المركبة تعنى معرفة الأصول والقواعد.

(١٤) انظر **مفاتيح العلوم** للخوارزمى، ص ٤١ ـ ٥٣ .

(١٥) انظر: سزكين ـ فى الأصل الألمانى ٢ / ١٨٦ .

- المعروف بعنوان: **عيون الأخبار**.

(١٦) انظر : **الإمتاع والمؤانسة** ١ / ٥٨ ـ ٥٩ .

(١٧) انظر : **المقابسات**، ٣١٨، ٣١٩ .

(١٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ٢ / ١٣١ .

(١٩) المرجع نفسه، ٢ / ١٣٩ .

(٢٠) المرجع نفسه، ٢ / ١٣٢ .

(٢١) المرجع نفسه، ١ / ١٩ .

(٢٢) المرجع نفسه، ١ / ٩ .

(٢٣) **المقابسات**، ٣٠٩ ـ ٣١٠ .

(٢٤) انظر الأشعرى، **مقالات الإسلاميين**، ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .

(٢٥) **البصائر والذخائر** تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق (١٩٦٤ ـ ١٩٦٦) ٢ / ١٥٠ .

(٢٦) المرجع نفسه٢ / ٧٢ .

(٢٧) المرجع نفسه، ١ / ٢٠٧ ـ ٢٠٨ .

(٢٨) المرجع نفسه، ١ / ٢١٦ .

(٢٩) **المقابسات**، رقم ٦ ، ص ١٤٥ .

(٣٠) **المقابسات**، رقم ٦ ، ص ١٤٥ .

(٣١) **المقابسات**، رقم ١١ ، ص ١٥٢ .

(٣٢) **المقابسات**، رقم ٢٢ ، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ .

(٣٣) **المقابسات**، رقم ٢٢ ، ص ١٧٠ ـ ١٧١ .

(٣٤) المرجع نفسه، رقم ٢٣ ، ص ١٧١ ـ ١٧٢ .

(٣٥) المرجع نفسه ، رقم ٢٣، ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٧٣ .

(٣٧) **رسالة العلوم** ، ـ طبعة الشدياق، استانبول ١٨٨٤ ، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥ .

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٢٠٤ .

(٣٩) **البصائر والذخائر** ، ١ / ٤٦ .

(٤٠) **رسالة العلوم**، ص ٢٠٤ .

(٤١) **الإمتاع والمؤانسة**، ١ / ٧٠ .

(٤٢) **الإمتاع والمؤانسة**، ١ / ٧٨ ـ ٧٩ .

(٤٣) **المقابسة**، رقم ٨٨ ، ص ٢٩٣ .

الرؤية اللغوية
عند أبى حيان التوحيدى

نصر الدين صالح سيد*

تمهيد

يعرض هذا البحث للمنهج اللغوى عند أبى حيان من خلال النصوص التى تتعلق بمجالات البحث اللغوى. ويهدف إلى تعرف مفهوم التوحيدى عن اللغة ومجالاتها من خلال دراسة مجموع النصوص التى ينتقيها؛ حيث إنها تعكس اقتناعه بها من ناحية، وإعجابه بها من ناحية أخرى، وهذه النصوص يمكن أن تكون علامات فكرية تقودنا إلى رؤية التوحيدى المنهجية. ومن الملاحظ أن أبا حيان لا يكتفى بإيراد النصوص كما هى عند أصحابها، بل إنه يتدخل بالزيادة أو الحذف وفق رؤيته اللغوية الخاصة، ويعترف فى أكثر من موضع من كتبه بأنه يستنفد الطاقة فى تنقية النصوص التى يختارها، ويتوخى الحق فيها، وقد اتبع التوحيدى المنهج نفسه حين نقل نصوصاً لم ينسبها إلى غيره من العلماء[1].

كما يعرض البحث للنصوص التى تسجل مسائل صرفية ونحوية، أو تلك التى تحمل فى طياتها رسائل لغوية تعكس جهد أبى حيان التطبيقى. ومن الملاحظ أن أغلب الدراسات التى تناولت تراث أبى حيان تلقبه بالنحوى واللغوى[2]، على الرغم من عدم وجود مؤلف خاص به يجمع بين دفتيه هذا الجانب أو ذاك، دون غيره من معارف. ولم تعن هذه الدراسات ببيان رؤية أبى حيان اللغوية أو منهجيه النظرى والتطبيقى، بل اكتفت بعرض بعض المسائل والآراء المتفرقة فى كتب التوحيدى، مع ذكر أساتذته وبيان تأثره ببعضهم، من مثل السيرافى والرمانى وغيرهما.

ويتناول البحث مفهوم اللغة عند أبى حيان فى ضوء علم اللغة القديم والحديث، ومفهوم المعنى، مع بيان العلاقة بين الألفاظ والمعانى وإبراز وعى أبى حيان ومن نقل عنهم بأهمية السياق بشقيه اللغوى وغير اللغوى.

---

* كلية الآداب، فرع الخرطوم، جامعة القاهرة.

ويعرض البحث أيضًا لمفهوم النحو، والعلاقة بين النحو والإعراب، ووظيفة كل منهما وتقسيماتهما، كما يعرض للمسائل النحوية التى أوردها أبوحيان، ويبرز البحث طبيعة العلاقة بين النحو والمنطق ويعرض لرؤية أبى حيان وتأثره بشيوخه فى هذا المجال.

ويدرس البحث أيضًا المسائل اللغوية التى تعكس رؤية أبى حيان التطبيقية، وتتناول تلك المسائل والمفردات وعلاقاتها من حيث العلاقة الصرفية، أو العلاقات الدلالية، كما يعرض البحث فى هذا المجال للنصوص اللغوية التى تعد رسائل لغوية تبرز جهد أبى حيان المعجمى، ويوضح البحث ـ أخيرا ـ منهج أبى حيان فى عرضها، ويصنفها وفق مادتها اللغوية، كما يتناول ما ورد من نصوص تندرج تحت العلاقات السياقية.

٢ ـ طبيعة اللغة ووظيفتها

يعرف أبوحيان اللغة[٣]، من خلال مناقشته لحد الكلام[٤]، بأنها المؤلف من «صوت وحرف ومعان»[٥]، ونجد أن هذا التعريف يجمع بين عناصر أساسية للغة، وهى الطبيعة الصوتية، والطبيعة الرمزية، والطبيعة الاصطلاحية.

ويعكس هذا التعريف وعى أبى حيان بأن اللغة نظام صوتى فى الأساس، يعتمد على الأصوات المفردة التى يتآلف بعضها مع بعض، وفق نسق خاص بها، لتكون رموزًا مفهومة هى الحروف والكلمات. فالأصوات المفردة لا معنى لها، ولكننا نركب من الأصوات المركبة التى تستخدمها جماعة لغوية معينة حروفا وكلمات اصطلحت تلك الجماعة على دلالتها[٦].

ولقد تنبه التوحيدى إلى أن المهم فى طبيعة اللغة. وخصوصيتها ليست الأصوات فى حد ذاتها بل فى دلالتها ومعانيها التى تصطلح عليها هذه الجماعة أو تلك. ومن ثم، فإن ذكر أبى حيان «للمعانى» يبين إدراكه ضرورة الاتفاق على ترجمة هذه الرموز فى العقل إلى دلالات معينة:

«ولذا فاللغة الإنسانية تختلف عن نظم الاتصال الأخرى الموجودة عند الإنسان، والموجودة عند الحيوان فى أن اللغة الإنسانية نظام مركب معقد من الرموز»[٧].

ويقترب تعريف أبى حيان من تعريف ابن جنّى للغة الذى يوضح أن حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم[٨]، وهو تعريف يتضمن العناصر الأساسية للغة.

ويكشف أبوحيان بعد ذلك عن إدراكه الحقائق العلمية التى توضح نشأة الصوت الإنسانى، ومصدره. كما يكشف عن معرفته التشريحية حيث يعى أن الصوت إنما يتكون من عمود الهواء المندفع من الرئتين، ثم اعتراض سيره فى نقطة معينة فى جهاز النطق:

«فالإنسان يقوم بجذب الهواء بالحركة الطبيعية، وحصره فى قصبة الرئة، ودفعه ومصاكته بالحركة الإرادية للهواء الخارج بحروف تجذبها آلة اللهوات»[٩].

ويتفق ذلك مع الدراسات العلمية والفسيولوجية الحديثة التى تفسر نشأة الأصوات، وشروط تكونها عند الإنسان؛ فالصوت يتكون من هواء الزفير، ولذا لابد من أن يوجد تيار الهواء خارجًا من الرئتين، عبر القصبة الهوائية، لكى يتم النطق، وعندما يمضى تيار الهواء خلال أعضاء النطق تحدث عدة عمليات تؤدى إلى تمييز صوت عن آخر[١٠].

ويتوقف أبوحيان إزاء المعانى ويربطها بالعلاقة الكامنة عند الجماعة اللغوية التى اصطلحت عليها حتى صارت منطقًا يتحكم فى تحديد المعنى، ويصنع الاتفاق والاتساق إذ يقول:

«وهذه ـ أى الأصوات ـ مركبة دالة بحروف اتفاق واتساق مع معانى فكر النفس بالمنطقية»[١١].

وتشير تلك المقولة إلى وعى التوحيدى بوظيفة التمايز السيمانطيقى للأصوات، وهى خاصية الأصوات المؤثرة فى تغيير المعنى[١٢]. كما تشى هذه المقولة أيضًا بوعيه بأهمية «الفونيم» الذى يشكل أساس اللغة؛ أى الكلمات ومعانيها[١٣].

ولا يغفل أبوحيان عن صفة أثارها علماء اللغة فى العصر الحديث، وهى مقدرة:

«لغة البشر على الخلق أو الابتكار. والمقصود بهذه الصفة بإيجاز شديد هو أنه بمقدور الإنسان لا أن يركب من الأصوات المفردة مئات الألوف من المفردات فحسب، بل أن يركب من مفردات اللغة المختلفة عدداً لا يحصى من الجمل وأشباهها... وذلك حسب الموقف والظروف التى تتطلب الكلام»(١٤).

ويتضح تنبه التوحيدى لهذه الصفة فيما ذكره عن اتساق معانى فكر النفس المنطقية بقدر الهواجس، والخواطر السانحة، والصواب المؤيد من العقل والأثر الحاصل من القلب(١٥).

ويرى أبوحيان ـ نقلا عن أستاذه السيرافى ـ أن وظيفة اللغة هى توصيل الأغراض المعقولة، والتعبير عن المعانى المدركة، ومن ثم يعجز المرء عن الوصول إليها إلا باستخدام اللغة(١٦)، واللغة أيضاً وسيلة يتفاوض الناس بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها(١٧). فاللغة ما هى إلا «وسائط بين الناطق والسامع»(١٨).

مفهوم المعنى

لم يفرد أبوحيان بحثاً مستقلاً يعالج المعنى اللغوى، وجل ما فعله أن تعرض له تعرضا متنوعًا فى مناقشات وحوارات متناثرة فيما أورده من نصوص ومناظرات، كما حدث فى تلك النقول التى كان يعرج فيها، من آن إلى آخر، على المعنى اللغوى فى معرض مناقشات تدور حول النحو والإعراب، أو مناقشات تتناول قضايا فلسفية تدورحول علة وقع الألفاظ فى السمع والمعانى فى النفس، أو حول إنشاء الكلام الجديد أيسر على الأدباء من ترقيع القديم(١٩).

يعرف أبوحيان المعنى ـ نقلاً عن شيوخه النحويين ـ بأنه الهاجس فى النفس متصل بالخاطر، واللفظ ترجمة له «وكلّ ما صحّ معناه صحّ اللفظ به، وما بطل معناه بطل اللفظ به»(٢٠).

وتتفق تلك الرؤية مع التفكير الذى سيطر على القدماء؛ حيث ربطوا بين الألفاظ ومدلولاتها ربطا وثيقًا، وجعلوها سببًا طبيعيًا للفهم والإدراك، فلا تؤدى الدلالة إلا به، ولا تخطر الصورة فى الذهن إلا حين النطق بلفظ معين، لذا أطلقوا على تلك الصلة بين اللفظ ومدلوله الصلة الطبيعية أو الصلة الذاتية(٢١).

ويبدو أن علماء العرب قد أخذوا هذا النوع من التفكير عن اليونان(٢٢). وتكشف المناظرة التى دارت بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر متى بن يونس وجود ترجمات فلسفية ومنطقية عن اللغة اليونانية.

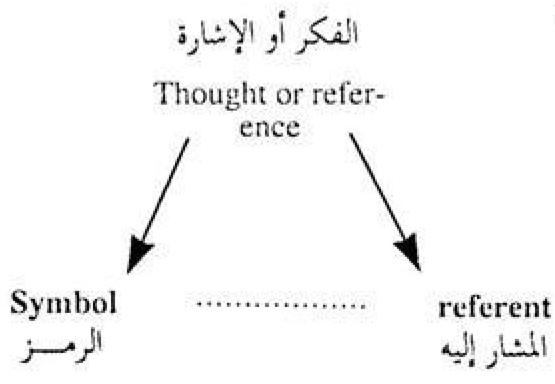
ويوضح التوحيدى أن فهم المعنى يتم عندما يتفق الكلام المسموع مع المعانى المستقرة المفهومة عند مستخدم اللغة، أو كما يقول التوحيدى اتساق:

«دلالة ما سمع مع ما كان قاراً فى الصدر منسوخًا عند العقل»(٢٣).

ويكشف ما نقله التوحيدى عن المنطقى والفيلسوف أبى بكر القومسى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست علاقة مباشرة؛ حيث إن اللفظ يمثل الحس، والمعنى يمثل جواهر النفس، والائتلاف بينهما يتحقق بشهادة العقل(٢٤)، لذا يمكن تخيل العلاقة وفق الشكل التالى:



ويتفق ذلك الفهم مع علم اللغة الحديث؛ فالعالمان أوجدن وريتشاردز يريان أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة مثلثية:



بمعنى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست علاقة مباشرة؛ حيث إن الصلة تتم عن طريق الفكر أو التصورات العقلية [٢٥].

وتبرز هذه النقول التى أوردها أبوحيان فهم أصحابها ضرورة دراسة السياق بشقيه اللغوى وغير اللغوى، ولا يخلو نص يعالج قضايا الصرف والنحو والإعراب من الإشارة إلى وظيفتها فى الكشف عن المعنى [٢٦]. فهذه الجوانب مع غيرها من الجوانب الصوتية والسياقية تمثل الشق اللغوى من السياق.

أما السياق غير اللغوى ـ وفق هذه النقول ـ فقد تمثل فى الظواهر شبه اللغوية التالية:

أ ـ الملابسة. وهى تقابل مفهوم الموقف فى الدراسات اللغوية الحديثة.

ب ـ الإنسان بمزاجه الصحيح.

حـ ـ مراعاة عادة أهل اللغة. وهذه تقابل مفهوم السياق الثقافى فى الدراسات الحديثة.

د ـ توخى الزمان والمكان [٢٧].

وهذا التقسيم يتفق مع الدرس اللغوى الحديث الذى يرى ضرورة الانتباه إلى الظواهر شبه اللغوية والسياقات المصاحبة للكلام، من مثل:

ـ البعد الفيزيقى بين المتكلم والسامع.

ـ الحالة المزاجية.

ـ تعبيرات الوجه.

ـ الإيماءات [٢٨].

ـ السياق الثقافى وسياق الموقف [٢٩].

وغيرها من ظواهر وسياقات.

٣ ـ مفهوم النحو

يتناول مفهوم النحو عند التوحيدى ـ سواء فى النصوص التى ينسبها إلى نفسه أو ينسبها إلى غيره ـ كل ما يتعلق باللغة من جوانبها الصرفية والنحوية؛ فالنحو عنده هو ما يقى من الخطأ واللحن، ويحقق السلامة:

«بشروطه فى أسماء العرب وأفعالها وحروفها وموضوعاتها ومستعملاتها ومهملاتها» [٣٠].

والنحو عنده سجية وسليقة تحقق للمرء سلامة اللغة كما ينطقها العرب، ويتضمن تعريف النحو ـ لدى أبى حيان ـ قضية الإعراب، لذا فإن:

«من يتكلم بالإعراب والصحة، ولا يلحن ولا يخطئ، يجرى على السليقة الحميدة والضريبة السليمة قليل أو عزيز، وإن الحاجة شديدة لمن عدم هذه السجية وهذا المنشأ إلى أن يتعلم النحو ويقف على أحكامه، ويجرى على منهاجه» [٣١].

ويرفض أبوحيان قبول الزعم بأن من يعبر عن نفسه بلفظ ملحون يفهم غيره؛ حيث إن الكلام يتغير المراد فيه باختلاف الإعراب [٣٢].

ويضرب مثالاً يوضح ذلك؛ فيذكر أن رجلاً سأل أعرابياً: كيف أهلِك؟ بكسر اللام، فلم يفهم الأعرابى السؤال، فأجابه صلباً حيث ظن:

«أنه سأله عن هلكته كيف تكون، وإنما سأله عن أهله... وهذا وأشباهه يدلك على معرفة العرب بالمعانى التى اختلف بها الإعراب» [٣٣].

ويوضح أبوحيان فى تعريفه للنحو وعلاقته بالإعراب أن النحو: «كالحلية وأن التمييز بين الجسم والجسم إنما يقع بالحلى القائمة، والأعراض الحالّة فيه، وأن حاجته إلى حركة الكلمة بأخذه وجوه الإعراب حتى يتميز الخطأ من الصواب» [٣٤].

وتظهر ـ هنا ـ رؤية أبى حيان إزاء تنوع التراكيب واختلاف بناء الجمل؛ حيث ترجع هذه الرؤية التنوع والاختلاف إلى النحو. ويقصد التوحيدى بالحلية العلامات المميزة والسمات الفارقة لكل كلام دون غيره، على الرغم من أنه ينتمى إلى لغة واحدة. ويشى هذا الفهم بإدراك واع

لأثر الإعراب ولأثر النحو فى تنوع المستويات التركيبية للغة؛ إذ إن علامات الإعراب عنصر جوهرى لتمايز عناصر التركيب وبيان ترتيبها، ووظيفتها فى أداء المعنى، ومن ثم تكوين تراكيب صحيحة وفق رؤية المتكلم وقواعد اللغة. ويقدم التوحيدى مفهوما تقليدياً للإعراب، ويعرفه بأنه «حركة آخر الكلمة»(٣٥).

ويرى أبوحيان أن فائدة النحو وغرضه:

«معرفة المعانى وتجلية ملتبسها، والتوغل فى دقائق معانى الله عزّ وجل، وكلام المبعوث بالحق إلى الخلق صلى الله عليه وسلم»(٣٦).

فالنحو عنده لا يحقق الصحة والسلامة فى اللغة وحدها، بل يحقق الإيمان فى النفس، والخطأ فيه يوقع فى الكفر، حيث يقول: «وإنا نعلم فرقًا متى لم تقف عليه زلّ إلى الكفر، وذلك فى قوله «إن الله برئ من المشركين ورسوله» فرق يتوسط بين الصواب والخطأ، صوابه إيمان، وخطؤه كفر» (٣٧). وللنحو والإعراب وظيفة أخرى فى مفهومه، وهى الوظيفة الاجتماعية؛ حيث تتيح هذه الوظيفة للمرء توجيه الموقف حسبما يريد، وتساعده على التخلص من المآزق التى يواجهها فى مواقف اجتماعية معينة، كالتحايل على القسم بالتورية، أو رفع الضيم، ودفع الهلاك، ولن يتحقق ذلك:

«إلا بتمييز وجوه حركات اللفظ، فبان لك أن الحالف بالتورية يمينه: والله ما رأيته وهو يريد ما ضربت. رئته. ووالله ما قلبته وهو يريد ما ضربت قلبه. ليدفع عن نفسه ضيمًا به بما يفهم من الرئة والقلب الذى هو العكس، إنما يبرأ من الحنث، ويتخلص من الضيم لقيامه بحفظ اللغة»(٣٨).

ومن تلك الأمثلة التى رواها التوحيدى للتدليل على صدق تحقق هذه الوظيفة الاجتماعية، ما رواه عن الأصمعى من أن عبدالملك بن مروان قد أخذ رجلاً كان يرى رأى الخوارج ـ رأى شبيب ـ فقال له: ألست القائل:

ومنا سويد والبطين وقعنب

ومنا أمير المؤمنين شبيبُ

فقال الرجل:

إنما قلت: ومنا أميرَ ـ المؤمنين شبيب (بالنصب) أى يا أميرَ المؤمنين؛ فخلى سبيله.

ويعلق التوحيدى على ذلك بقوله:

«أما ترى تيقظه ونقله الكلام بالإعراب عن سبيل هلكته إلى سبيل نجاته»(٣٩).

وتتفق نظرة التوحيدى للنحو والإعراب مع نظرة أستاذه السيرافى الذى يرى أن النحو يشمل كل جوانب اللغة الصرفية والنحوية. فالنحو عند السيرافى منقسم:

«بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف فى مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير، وتوخى الصواب فى ذلك وتجنب الخطأ من ذلك»(٤٠).

ويعرف السيرافى الإعراب بقوله:

«الإعراب حركة تحل بآخر حرف من الاسم»(٤١).

وتابع أبوحيان ـ فى تقسيمه أبواب النحو ـ أساتذته وما شاع فى كتب النحاة من قبل، فهو يعرف الاسم، والفعل، والحرف، ويذكر تقسيمات الأفعال والأسماء كما وردت عندهم ومن الأمثلة الدالة على ذلك تعريفه للاسم بأنه ما وقع على معنى غير مقرون بزمان محصل، ويعرف بدخول الجر عليه، ويصلح فيه ضربنى ونفعنى، ويدخل عليه أيضا الألف واللام على واحده وتثنيته»(٤٢).

ويقسم الفعل على خمسة أقسام، كما سمعها من أرباب النحو؛ فمنها فعل لا يتعدى البتة مثل قام، وفعل يتعدى إلى واحد مثل ضرب زيد عمراً، وفعل يتعدى إلى مفعولين يقع المعنى عن أحدهما مثل كسوت زيداً ثوباً، وحرمت زيداً عطاءه، وفعل يتعدى إلى مفعولين لا يستغنى

عنهما مثل ظننت زيداً قائمًا... وفعل يتعدى إلى ثلاثة لا غنى عنهم مثل: أعلم أن الله خلق زيداً بشراً خير الناس(٤٣).

ولم تخرج المسائل النحوية التى أوردها أبوحيان عن هذا الإطار التقليدى، ودارت كلها فى حلقة النحاة المعاصرين له والسابقين عليه، ومن تلك المسائل التى سجلها:

- وجوه الرفع(٤٤).
- وجوه النصب(٤٥).
- أنواع الفعل(٤٦).
- نعم وبئس(٤٧).
- علّ وعسى(٤٨).
- حاشا(٤٩).
- معانى الحروف(٥٠).
- زيد أفضل أخوته أو زيد أفضل الأخوة(٥١).
- مراتب الأفعال(٥٢).

ويلاحظ من كتابات أبى حيان تمكنه من النحو وقدرته على فهم قضاياه وتحليلها. ولقد أعطى ذلك كله قوة معنوية للتوحيدى جعلته يشعر بجدارته وتفوقه على الوزراء والأمراء، كما ساعده ذلك أيضا على التصدى لخصومه وإبراز مثالبهم، ومنها قلة درايتهم بالنحو والإعراب، ومن هؤلاء أبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصابى كاتب الإنشاء ببغداد، وابن العميد، وقد أخذ على الأول قلة معرفته بالنحو، وعاب على الثانى ضعفه فى هذا الجانب(٥٣).

كما أن تلك الدراية الواسعة جعلت البعض يلقبه بالنحوىّ قديماً وحديثاً(٥٤).

٤ ـ النحو والمنطق

وينبع شغف أبى حيان بالمنطق والفلسفة إلى دراسته على أساتذة اشتهروا بهذا اللون من المعارف. ويأتى أستاذه أبو سليمان محمد بن ظاهر بن بهرام المنطقى على رأس هؤلاء الذين أخذ منهم وتأثر بهم؛ حيث كان من المقربين والملازمين(٥٥). ويؤيد ذلك أن كتاب (المقابسات) يكاد يقتصر ـ فى الجانب الأكبر منه ـ على أحاديث فلسفية، ومناقشات جدلية فى موضوعات تجمع بين المنطق وغيره من علوم.

وأفاد التوحيدى ـ فى شبابه ـ من أساتذة آخرين من أمثال جعفر بن محمد نصر الخلدى أحد أعلام التصوف، ووهب بن يعيش الفيلسوف اليهودى(٥٦)، وثابت بن قرة، ومنهم أيضا أبو بكر القومسى كبير الطبقة فى الفلسفة(٥٧)، ومنهم أيضاً أبو بكر محمد بن القفال الشاشى إمام عصره فيما وراء النهر، وناشر مذهب الشافعية، وكان يقول بالاعتزال، هذا بالإضافة إلى الرمّانى الإمام النحوى العروضى المتكلم ذائع الصيت فى النحو والكلام والمنطق، وأستاذه أبو سعيد السيرافى.

لقد حرص أبو حيان ـ أيضا ـ على الاختلاف إلى مجالس العلماء، والمشاركة فى المناقشات والمناظرات التى تعبر عن اتجاهات مختلفة من فقه وفلسفة ومنطق، ولغة ونحو وغير ذلك من معارف(٥٨). لذا، لم يكن غريباً أن تكون هذه كلها مكونات علمية شكلت منهجه فى البحث، ووجهته إلى إدراك العلاقات بين هذه العلوم وبعضها البعض، ومن ذلك العلاقة بين النحو والمنطق.

ويظهر أثر ذلك فى أكثر من موضع فى كتابات التوحيدى؛ إذ يذكر ـ فى مدار حديثه عن صعوبة الكلام بالكلام ـ أن النحو شبيه بالمنطق(٥٩)، ويورد آراء أستاذه أبى سليمان الذى يرى أن حصة النحو من اللغة كحصة المنطق من العقل(٦٠)، كما يوجه أبوحيان لأستاذه سؤالاً صريحًا عن العلاقة بين المنطق والنحو، فيقول:

«قلت لأبى سليمان: إنى أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة، ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما؟ وهل يتعاونان بالمناسبة؟ وهل يتفاوتان بالقرب به؟»(٦١).

كما حرص التوحيدى على تسجيل المناظرة التى دارت بين السيرافى وأبى بشر متى بن يونس، بل وحفظها عن ظهر قلب(٦٢).

ويرى أبوحيان أن المنطق يؤدى إلى النحو، كما أن النحو يؤدى إلى المنطق، ويقرر صراحة:

«أن البحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمى بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحوياً، والنحوى منطقياً، خاصة والنحو واللغة عربية، والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها»(٦٣).

ويكشف النص عن تعلق أبى حيان بالمنطق واقتناعه بالعلاقة الفاعلة التى تربط بين العلمين، كما يثبت النص رؤية أبى حيان التكاملية، إذ يشير إلى ما ينبغى أن يكون عليه النحوىّ والمنطقى، فكل منهما بحاجة إلى علم الآخر، كما يعرج إلى بيان خصوصية الرابطة بين النحو والمنطق وهى اللغة العربية.

أما النحو عند أبى سليمان فهو منطق عربى ويعنى به:
«أنه نظر فى كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده، أو تفرقه وتعلل منه، أو تفرقه وتخليه، أو تأباه وتذهب عنه، وتستغنى بغيره»(٦٤).

ويتفق مفهوم أبى سليمان هذا ومفهوم أبى حيان؛ فكلاهما يرى النحو يجمع كل ما يتعلق باللغة من جوانبها المختلفة؛ الصوتية والصرفية والنحوية، كما يتضمن هذا المفهوم وظيفة النحو الذى يتحكم فى بناء الكلام وترتيبه وسلامته من الخطأ، ويبعد عنه النفور، ويحقق التآلف، وينقيه من الشاذ والغريب.

ونستطيع أن نلمح أوجه اتفاق تجمع بين المنطق والنحو، اقتنع بها أبوحيان، فنقلها عن أستاذه أبى سليمان وسجلها فى مقابساته. وتتمثل هذه الأوجه فى أن كلاً من النحو والمنطق آلة أو أداة تحقق السلامة (٦٥) والصحة، وتمييز الصواب والخطأ، كل منهما فى مجاله، كما أن وظيفة كل منهما الترتيب، فالنحو يرتب اللفظ، والمنطق يرتب المعنى.

ومن وظائفهما أيضا تحقيق المعنى، الأول باللفظ والثانى بالعقل(٦٦).

كما أن كلاً منهما يحتاج إلى الآخر، وبذلك يتكاملان؛ فالنحوىّ بحاجة إلى المنطق لأن التقصير فى تحرير المعانى ضار ونقص وانحطاط، كما أن المنطقى بحاجة إلى النحو لأن تقصير تحبير اللفظ ضار ونقص وانحطاط(٦٧).

أمّا أوجه الاختلاف بين النحو والمنطق فتنحصر فى أن الأول يختص بالنظر فى الألفاظ دون الإخلال بالمعانى، ويعنى الثانى بالمعنى(٦٨). ويعتمد النحو على العرف ودليله طباعى، يتبع ما فى طباع العرب وقد يعتريه اختلاف، كما أن النحو شكل سمعى.وأشد التحاماً بالطبع. فشهادة النحو طباعية، والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق؛ فالنحو أول مباحث الإنسان والمنطق آخر مطالبه.ويعتمد المنطق على العقل، ودليله عقلى، وهو يتبع ما فى غرائز النفس، كما أنه شكل عقلى، ووزن لعيار العقل، وهو يفهم بعض الأغراض، وإن عرى لفظه من النحو، ولا يفهم شئ منها إذا عرى من العقل(٦٩).

وإذا كان حوار أبى حيان مع أبى سليمان المنطقى يعكس رؤية توفيقية بين النحو والمنطق، فإن أبا حيان يخالف تلك الرؤية إلى حد ما فى نقوله التى اختارها من المناظرة التى دارت بين أستاذه اللغوى النحوى أبى سعيد السيرافى وأبى بشر متى بن يونس، وهى مخالفة تتفق مع طبيعة الموقف وطبيعة المجلس الذى دارت فيه المناظرة. فالموقف موقف منافسة وشحذ للعقل والأدلة والبراهين الممكنة لتحقيق الهدف، وإسكات الخصم، وإثبات عدم قدرته على مجاراته، وإقناع الجلوس بصواب ما يعرض من قضايا. أما المجلس، فهو مجلس الوزير ابن الفرات، وفيه مجموعة من العلماء وكبار القوم وبعض الرسل. وقد طلب الوزير من العلماء الحضور من يرد على أبى بشر بن متى، بل إنه تجاوز طلب الرد إلى إعلان رغبته صراحة فى دحض ما يقوله أبوبشر وكسر ما يذهب إليه(٧٠)، وارتقى الوزير برغبته إلى طلب الانتصار؛ حيث يوجه حديثه إلى السيرافى قائلاً:

«عليك الانتصار لنفسك، والانتصار فى نفسك راجع إلى الجماعة بفضلك»(٧١)

ورؤية التوحيدى ـ وفق اختياره واختصاره ـ لها بعدان: الأول يؤكـد أن النحو منطق والمنطق نحو؛ حيث ينقل عن أستاذه أبى سعيد السيرافى قوله: «النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة»(٧٢). وتنفى تلك المقولة ما يبدو من خلاف بينهما؛ فكلاهما يستمد مادته من اللغة، ويفهم باللغة وبها يدون، وهى العنصر المشترك بينهما.

كما أن كلاً من النحو والمنطق يعتمد على شهادة العقل، فلو أن إنساناً تكلم بلغة سليمة، ولكن كل جملة ناقضت غيرها من الجمل:

«لكان فى جميع هذا محرفًا، ومناقضًا وواضعًا للكلام فى غير حقه، ومستعملاً اللفظ على غير شهادة من عقله وعقل غيره»(٧٣).

ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما ذكره السيرافى نفسه:

«ألا ترى أن رجلاً لو قال: نطق زيد بالحق ولكن ما تكلم بالحق، وتكلم بالفحش ولكن ما قال بالفحش... إلخ»(٧٤).

أما البعد الثانى، فينتصر للنحو والإعراب، ويرى أنهما جديران وحدهما بمعرفة صحيح الكلام من سقيمه، وأن العقل يميز فاسد المعنى من صالحه (٧٥)، وأن المنطق بحاجة إلى النحو والإعراب وتقسيماتهما (٧٦).

كما يرفض رأى المناطقة القائل بأن المعانى:

«لا تعرف ولا تستوضح إلا بطريقهم ونظرهم وتكلفهم»(٧٧).

وينعى على هؤلاء المناطقة ضعفهم ونقصهم اللغوى(٧٨).

ويرفض أيضا ادعاءهم بأن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى، والمنطقى ينظر فى المعنى دون اللفظ لأنهم هم أنفسهم يعبرون عن أفكارهم باللفظ(٧٩)، فالسيرافى يبين أن الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف(٨٠)، واختفت الحاجة إلى المنطق، وانمحت وظيفته.

٥ ـ المفردات وعلاقاتها

يتناول هذا الجزء بالدراسة النصوص التى تحمل فى طياتها مسائل ورسائل لغوية تتناول الكلمة المفردة، من حيث الصرف والدلالة والعلاقات السياقية، وتعد هذه النصوص بمثابة تطبيقات تعكس رؤية التوحيدى، وقد قسم هذا الجزء إلى:

ا ـ العلاقات الصرفية.

ب ـ العلاقات الدلالية والمعجم.

جـ العلاقات السياقية.

أ ـ العلاقات الصرفية

لا يخوض أبو حيان بنقوله فى كل المسائل الصرفية؛ حيث يختار مسائل تتناول قضايا صرفية معينة، وهو لا يعرض القضية الصرفية كلها، بل ينتقى جانبا معيناً، وهو فى اختياره وانتقائه يتبع بوعى رؤية خاصة ترى أن الجدير بالعرض يتمثل فى النادر، أو ما كان فيه خلاف لا يعرفه إلا المدقق فى مسائل هذا العلم والعارف بشاذه وغريبه.

والباحث فى مؤلفات أبى حيان يدرك ذلك بوضوح؛ إذ تفاجئه عبارات تعكس هذا الحرص على النادر والغريب، من ذلك تلك العبارة التى يعقب بها على مسألة صرفية: «وهذه أحرف يسيرة جاءت نادرة»(٨١).

ومن تلك المسائل التى عرضها أبوحيان مسألة «مصادر الأفعال التى على وزن أفعل»، فهو يختار من هذه المسألة الأفعال ذات المصادر الثنائية؛ أى ما جاز أن يكون لها مصدران. وهذه الأفعال هى: أغار، أجاب، أعار، أطاف، أطاع. وهو يورد مصادرها مقرونة بمن أخذ المسألة عنه فيقول:

«قال يعقوب... أغرت على العدو إغارة وغارة، ومثلها أجبته: إجابة وجابة، وأعرته إعارة وعارة، وأطفته إطافة وطافة، وأطعته إطاعة وطاعة»(٨٢).

ويعرض التوحيدى لمسألة صرفية دقيقة ينقلها عن السيرافى تجمع بين قضيتين؛ الأولى ما ينصرف وما لا ينصرف من الأسماء، والثانية التصغير؛ حيث تتناول المسألة الأسماء المصروفة التى إذا صغرت منعت من الصرف، والأسماء غير المصروفة التى إذا صغرت صرفت، وما لا ينصرف من الأسماء فى مصغره ومكبره (٨٣).

ويورد أبوحيان نص إجابة للسيرافى عن سؤال وجهه ـ هو ـ إليه يدور حول كلمة «الطبيعة» هل هى اسم مشتق أم اسم جامد، وإذا كانت اسمًا مشتقًا فهل هى «فعيلة» بمعنى فاعلة أو بمعنى «مفعولة»(٨٤). وتحمل هذه المسألة فى جانب من جوانبها أهمية مراعاة العلاقة بين الصيغة الصرفية والمعنى، كما تظهر فيها رؤية السيرافى اللغوية العميقة لأهمية التفاعل بين الصيغة والمعنى؛ حيث إن الصيغ ليست قوالب جامدة، فالصيغة الصرفية الواحدة تصاحبها معان متعددة تستمد من القرائن اللغوية من ناحية، وما تصطلح عليه الجماعة اللغوية من ناحية أخرى، كما تعكس المسألة أيضا شغف التوحيدى بمثل هذه المسائل وحرصه على تسجيلها فى كتبه.

ويقرر السيرافى ـ فى إجابته ـ أن كلمة «الطبيعة»:

> «إنما هى من قبيل الأسماء المحضة، لا من قبيل الأسماء المشوبة، فلا يقال لذلك إنه فعيل بمعنى فاعل، كقدير بمعنى قادر. ولا يقال إنه فعيل بمعنى مفعول كذبيح بمعنى مذبوح. ولكن يقال هو فعل فى أصله كجبير وأثير، ومع هذا فمعنى الفعل به أقرب من معنى الفعل منه... إلخ»(٨٥).

ويبرز هذا النص منهج السيرافى فى معالجة الصيغ، فهو لم يكتف بالنظر فى الوزن والصيغة وحدهما، بل قابلهما بغيرهما من أوزان وصيغ ثم ربطهما بدلالاتهما المتعددة. وهو لا يتوقف عند هذا الحد فى القياس، بل يبحث فيما تستخدمه الجماعة اللغوية وتصطلح عليه من صيغ ومعان، ثم يقر بعد ذلك الإجابة التى تجمع بين القياس واستخدام لجماعة اللغوية لها. وهو نهج بز السيرافى به قرناءه.

ويكشف النص أيضًا إعجاب التوحيدى بأستاذه وبمنهجه فى معالجة المسائل الصرفية وغيرها من المسائل، وذلك يبدو من حرصه على تسجيل خطوات أستاذه بدقة للوصول إلى الإجابة المطلوبة.

ب ـ العلاقات الدلالية والمعجم

تحوى كتابات التوحيدى نصوصًا لغوية كثيرة تتعلق باللفظة المفردة من حيث العلاقات الدلالية والمعجم. وعلى الرغم من أن هذه الكثرة قد لفتت أنظار الباحثين القدماء والمحدثين لجهود التوحيدى اللغوية، مما دفعهم إلى تلقيبه باللغوى فإنهم لم يدرسوا منهجه فى عرض هذه النصوص، ولم يصنفوها وفق مجالاتها اللغوية.

ويلاحظ على تلك النصوص أنها تتنوع من حيث الكثرة؛ فمنها ما يتناول عرض معانى كلمة واحدة أوكلمتين، ومنها ما يحوى مادة لغوية تشغل صفحة أو صفحات عدة، وهى تعد بمثابة رسائل لغوية، تكشف عن التمكن والأداء اللغويين اللذين يتمتع بهما التوحيدى، كما تبرز قوة حافظته.

لذا، اقتضت الضرورة تقسيم هذا الجزء على قسمين: الأول يتناول الأسماء المفردة، وفيه نعرض لمنهجه، ثم تصنيفها وفق العلاقات الدلالية. والثانى: يتناول الرسائل اللغوية ـ النصوص التى تحمل مواد لغوية كثيرة ـ ونعرض فيه أيضًا لمنهجه فيها، ولتصنيفها، ونبرز أهم سماتها.

أولاً: الكلمات المفردة

يورد أبوحيان الكلمات ومعانيها، وفق رؤية لغوية متعددة الجوانب، تتضح فيما يلى:

١ ـ إيراد الكلمة مع اختيار المعنى الغريب أوغير الشائع الذى لا يتنبه له، وذلك من مثل:

ـ فاد يفيد فيدًا وفيودًا إذا مات(٨٦).

ـ الغطاط: أول الصبح(٨٧).

ـ الهبول: الثكول (٨٨).

٢ ـ إيراد الكلمات المتفقة الحروف المختلفة الحركات المأخوذة من جذر واحد مع بيان ما بينها من فروق فى المعنى من مثل:

سَتر ـ سِتْر[٨٩].

الحِصان ـ الحَصان[٩٠].

٣ ـ إيراد الكلمات الغريبة مع بيان معانيها، من مثل:

ـ الخطيطة: أرض لم يصبها مطر بين أرض مطرت[٩١].

ـ الشاكد: المعطى من غير مكافأة[٩٢].

ـ الأحْظنْباء: الغضب[٩٣].

٤ ـ إيراد الكلمة الواحدة مع ذكر تنوع صيغها الصرفية ومعانيها من مثل:

ـ خلا: يقال فى اللغة خلا العهد إذا انقضى، وخلا بعيره يخليه إذا علفه الخلى وهو الرطب.

.... وقد أخليته الأرض إذا أبحته خلاها... وخليته: أرسلته... وفلان خال مال، وخايل مالٍ إذا كان حسن القيام عليه[٩٤].

ـ مصمع: يقال جاء بثريدة مصمعة إذا دققها وأحد رأسها، ومنه سميت الصومعة، وحرب صمعاء أى شديدة[٩٥].

٥ ـ تصويب لفظ شاع استخدامه الخطأ من مثل: العنة (العنين بيِّن التعنين، واجتنب قول الفقهاء بين العنة فإنه كلام مرذول)[٩٦].

ويعد هذا النوع الأخير امتداداً لما عرف فى النصف الثانى من القرن الثانى، من الاهتمام بتأليف الكتب اللغوية الهادفة إلى تعليم الفصحى، والابتعاد عن التأثيرات العامية فى الاستخدام اللغوى[٩٧].

العلاقات الدلالية

وتنتظم هذه الكلمات فى علاقات دلالية عدة، وقد كان أبوحيان على وعى بها؛ حيث أدرك بحسه اللغوى أهمية النظر فى تنوع العلاقات الدلالية بين المفردات فى إطار اللغة الواحدة. ومن هذه العلاقات: تعدد المعنى ـ المشترك اللفظى ـ الأضداد.

تعدد المعنى

تعنى هذه العلاقة دلالة اللفظ الواحد على معنيين أو أكثر[٩٨].

ومن الأمثلة على ذلك:

ـ عتيق:

العتيق يقال على وجهين فأحدهما يشار به إلى الكرم والحسن والعظمة، وهذا موجود فى قول العرب (البيت العتيق)، والآخر يشار به إلى قدم من الزمان المجهول. فأما قولهم (عبد عتيق) فهو داخل فى المعنى الأول، لأنه أكرم بالعتق، وارتفع عن العبودية فهو كريم، وكذلك (وجه عتيق) لأنه أعتقته الطبيعة من الدمامة والقبح، وكذلك (فرس عتيق)[٩٩].

ـ العِشر:

ضرب من الشجر والإبل تبقى تسعة أيام لا تسقى، ثم ترد اليوم العاشر[١٠٠].

ـ خلَق:

أما قولهم (هذا شئ خلَق) فهو مضمن معنيين أحدهما يشار به إلى أن مادته بالية. والآخر أن نهاية زمانه قريبة[١٠١].

وتبين هذه النصوص أن أبا حيان ومن نقل عنهم كانوا على وعى بأن تعدد السياقات أو المواقف من جانب والاستعمال المجازى من جانب آخر، يعدان من الطرق المهمة لتعدد المعنى.

المشترك اللفظى

ويطلق هذا المصطلح على الكلمتين اللتين تتفقان فى الناحية الصوتية وتختلفان فى المعنى؛ إذ لا يوجد رابطة بين المعنيين من ناحية، ويعد لهما مدخلان فى المعجم[١٠٢].

ومن الأمثلة التى أوردها التوحيدى للدلالة على ذلك:

- آم:

يقال آم الرجل يؤوم أُوَاما من العطش، وآم الرجل يئيم إذا بقى بغير حليلة[١٠٣].

- سور:

طعام الوليمة، وهى فارسية وبمعنى خندق[١٠٤].

الأضداد

ويعنى هذا المصطلح أن تدل الكلمة على المعنى وضده، ومن الأمثلة التى وردت فى كتابات التوحيدى:

عروب: المتحببة إلى زوجها - وهى الفاسدة:

«على ما حدثنا به أبو سعيد وابن السراج أنه من الأضداد. وهى المتحببة إلى زوجها وهى الفاسدة، مأخوذ من قولهم عربتِ معدته: إذا فسدت»[١٠٥].

منخاب:

يمدح به ويذم، فإذا كان مدحًا فهو مأخوذ من النخب، وهو الاختيار. وإذا كان ذمًا فهو مأخوذ من النّخبة وهى الأست[١٠٦].

منجاب:

إذا كان مدحًا فهو مأخوذ من الانتخاب وهو الاختيار.

وإذا كان ذمًا فهو مأخوذ من النخب وهو قشر الشجر[١٠٧].

ثانيا: الرسائل اللغوية

يعنى هذا القسم بدراسة نصوص تعد رسائل لغوية، تدخل فى إطار الجهد المعجمى[١٠٨]، وتخضع هذه الرسائل لرؤية أبى حيان ومنهجه الذى يقوم على الانتقاء والاختيار من المادة اللغوية المتاحة من ناحية، وعلى اختيار المعيار الذى يقوم بتصنيف هذه المادة من ناحية أخرى.

ويعد أبوحيان التوحيدى إحدى حلقات الجمع المعجمى التى شاعت فى القرن الرابع الهجرى؛ إذ عرف هذا القرن عدداً كبيراً من اللغويين الذين أخرجوا لنا معاجم لغوية تمثل اتجاهات مختلفة فى التأليف المعجمى.

- وتمثل كتب (البارع) للقالى [ت ٣٥٦ هـ]، و (تهذيب اللغة) للأزهرى [ت ٣٧٠ هـ] - و (المحيط) للصاحب ابن عباد [ت ٣٨٥هـ] معاجم الترتيب الصوتى.

- بينما يعد المؤلفان التاليان من معاجم الترتيب الهجائى وهما: (ديوان الأدب) للفارابى [ت ٣٥٠هـ]، (الصحاح) للجوهرى [ت ٣٩٣هـ].

- أما المعاجم الموضوعية فيمثلها كتابا (جواهر الألفاظ) لقدامة بن جعفر [ت ٣٣٧هـ]، و (تخير الألفاظ) لأحمد ابن فارس [ت ٣٩٣هـ].

- أما من ألفوا فى الأبنية الصرفية فهم:

الزجاج [ت ٣١١هـ]، الأنبارى [ت ٣٢٨هـ]، التسترى [ت ٣٦٠هـ]، ابن القوطية [٣٦٧هـ]، ابن جنى [ت ٣٩٢هـ]، ابن فارس [ت ٣٩٥هـ][١٠٩].

وقد اختار أبوحيان نصوصًا تندرج تحت نوعين من الرسائل المعجمية:

- رسائل الأبنية الصرفية:

وهى تتناول الألفاظ فى إطار الوزن الصرفى، ومن هذه الرسائل ما هو خاص بالمثنى، وبالتذكير والتأنيث. وقد بلغ عددها تسع رسائل.

- الرسائل الموضوعية:

وهى تعنى بعرض الألفاظ وفق موضوعاتها، وقد بلغ عددها سبع رسائل.

رسائل الأبنية الصرفية:

توزعت هذه الرسائل على ثلاث مجموعات، الأولى خاصة بالوزن الصرفى، وتمثلها الرسائل التالية:

١ - ما ورد على وزن فَعيل (١١٠).

٢ - ما ورد على وزن فَعْل (١١١).

٣ - ما ورد على وزن فَعَل (١١٢).

٤ - ما ورد على وزن فَعَل (١١٣).

٥ - ما ورد على وزن تَفعال (١١٤).

٦ - ما ورد على وزن فعائل (١١٥).

٧ - ما ورد على وزن فعالل (١١٦).

المجموعة الثانية: رسائل خاصة بالمذكر والمؤنث: وقد ورد فيها رسالة واحدة تدور حول ما يجوز فيه التذكير والتأنيث (١١٧).

المجموعة الثالثة: رسائل خاصة بالمثنى: وتمثلها رسالة واحدة تتعلق بالألفاظ الدالة على المثنيات (١١٨).

الرسائل الموضوعية

وتتوزع هذه الرسائل على أربعة موضوعات:

الأول: يتعلق بالحيوان ويضم ثلاث رسائل فى:

١ - الألفاظ الدالة على شيات الخيل وألوانها (١١٩).

٢ - الألفاظ الدالة على ألوان الذئب والضبع (١٢٠).

٣ - الألفاظ الدالة على أعداد الإبل (١٢١).

- أما الموضوع الثانى، فيتعلق بالإنسان، وقد وردت فيه رسالة واحدة فى الألفاظ الدالة على مراحل عمر الإنسان، وألوانه، وصفاته، وأعضاء جسمه (١٢٢).

- ويمثل الموضوع الثالث رسالة فى الألفاظ الدالة على أقسام الجيش (١٢٣).

- والموضوع الرابع تمثله رسالة فى الألفاظ الدالة على الجهات الأربع (١٢٤).

وتعكس هذه الرسائل وعى التوحيدى الذى يعد مرآة للجهود اللغوية فى عصره، ووعى من نقل عنهم بفكرة المجال الدلالى.كما تبرز فهمهم تراث القدماء السابقين عليهم؛ حيث بدأ هذا الجهد منذ القرن الثانى الهجرى، فالأصمعى قد ألف فى خلق الخيل، والإبل، والنبات (١٢٥)، كما أن أبا عبيدة معمر بن المثنى، وابن الكلبى، وابن الأعرابى، والأنبارى، والزجاج كانوا جميعهم من أوائل مؤلفى الخيل (١٢٦).

جـ - العلاقات السياقية

يورد أبوحيان بعض الكلمات التى يتتابع بعضها إثر الأخرى، وهى فى تآلفها وتتابعها تنشئ علاقات سياقية، ويلاحظ أن التركيب بهذا الاعتبار يتآلف دائمًا من عنصرين أو أكثر، وتشى تلك التراكيب بفهم أبى حيان - وهو يبحث عن المعنى - ومن نقل عنهم أن تفاعل الكلمات بعضها مع بعض، وتتابعها وفق علاقات سياقية معينة يعطيها المعنى، ويكسبها الخصوصية، ويزيل الغموض والإبهام.

ومما لاشك فيه أنهم قد أدركوا أيضًا أن النظر إلى الكلمات المفردة دون النظر إلى سياقاتها يفقدها المعنى الخاص الذى تتمتع به فى إطار تراكيب سياقية معينة، حرص التوحيدى على تلمسها وتسجيلها.

ويلاحظ أن العلاقات السياقية فيما ورد من نصوص التوحيدى قد توزعت فى الأنماط التالية: التضام، وارتباط كلمتين أو أكثر فى علاقات سياقية، والتراكيب الثابتة.

- التضام

تحددت دلالة المصطلح فى الإشارة إلى اقتران مواد معجمية مفردة بغيرها، ويستخدم من جانب بعض اللغويين للإشارة إلى الظهور المشترك لتلك المواد المعجمية.

فالتضام نوع من العلاقات المعجمية التركيبية؛ حيث ترتبط أكثر من كلمة فى علاقة تركيبية معناها مفهوم من الكلمات التى تكونها (١٢٧).

ومن الملاحظ أن أباحيان ـ كعهده فى كل نصوصه ـ يختار تراكيبه اختياراً، فمنها ما كان غريبًا ولكنه يتميز بالتجانس الصوتى والوزن من مثل:

علكٌ أكٌ، فيقال يوم علك أك: إذا كان شديد الحرارة، وليلة علكٌ.

ومنها ما كان معروفًا، يأتى به لتصويب فهمه من مثل: «إنه لكثير فضيض الكلام». يقول أبو حيان:

«قلت لأبى سعيد السيرافى شيخ الدنيا قال أبو زيد: يقال إنه لكثير فضيض الكلام. أيراد بهذا مدح المذكور أم الزراية عليه؟ فقال لى: هو إلى الزراية أقرب، لأن الفض كسر، ومنه: فضضت ختم الكتاب، ومنه: ضربه فصار فضاضا؛ والصحيح خير من المكسور، وكأنه يراد بهذا أنه يرمى بالكلام مكسراً غير صحيح»(١٢٨).

فدقة أبى حيان اللغوية دفعته إلى عدم الاطمئنان لما يشاع على الألسن، ويظهر ذلك فى قوله: «قال أبوزيد: يقال». وعلى الرغم من أننا لا نشك فى أن أباحيان كان بمكنته تعرف حقيقة التركيب، فنحن نرى أنه أراد أن يثبت كل دليل ممكن يؤكد صواب رأيه، فتوجه بسؤاله إلى أستاذه السيرافى، ويبدو أن أباحيان أراد أن ينفى ـ من ناحية أخرى ـ عن ابن عباد سلامة اللغة ونقاء الأسلوب؛ حيث يذكر التوحيدى بعد ذلك أنه ما سأل السيرافى إلا «لأنه سأل مرة أبا السلم عن ابن عباد، فقال إنه لكثير فضيض الكلام، ثم مرّ بى لأبى زيد»(١٢٩)، وهو سعيد بن أوس الأنصارى اللغوى.

ومن ذلك أيضاً:

وجع مخيف: يقال وجع مخيف إذا كان الناظر يخافه على صاحبه، أو يخاف منه على نفسه. هكذا قال العلماء، منهم يعقوب والفراء(١٣٠).

ارتباط كلمتين أو أكثر فى علاقات سياقية

يعد هذا النوع من التراكيب من أنواع التضام أو التلازم، وهو يعنى أن يستلزم أحد العنصرين الآخر(١٣١). ومن أهم الأنماط التى وردت فى كتاب التوحيدى علاقة الفعل بالمفعول من مثل:

أنشب + أظفاره(١٣٢).

شمّت + العاطس(١٣٣).

وعلاقة الفعل بحرف الجر من مثل:

تعريج + على

تعويج + على(١٣٤).

التراكيب الثابتة:

يشير هذا المصطلح إلى مجموعة من الكلمات التى لها محتوى خاص، أو التعبيرات التى تتضمن نوعًا خاصًا من التضام، ويتميز هذا النوع من التعبيرات بعدم القدرة على تحديد معناها وفق أى من مكوناتها، فمعناها يفهم من مجموع مكوناتها(١٣٥).

ومن الأمثلة التى وردت عند أبى حيان ما يلى:

ـ حيص بيص: يقال تركتهم فى حيص بيص، ذا تركتهم فى ضيق(١٣٦).

ـ شكِس تكِس: يقال إنه تشكس تكس للدلالة على أنه عسر(١٣٧).

ـ سملَع هَملَع: يقال للخبّ الخبيث إنه لسمّلع هملع(١٣٨).

ومن الملاحظ أن أباحيان يختار الغريب، ولكنها تراكيب تتميز بالتناسق الصوتى الذى يحرص عليه التوحيدى حرصًا بالغًا، مما أكسب تلك المواد سلاسة بالرغم من غرابتها، وقد زاد ذلك التناسق مراعاة الوزن الصرفى، فزادت التراكيب رونقًا لا يحس القارئ معها بجفوة أو جفاء.

الهوامش

(١) أبوحيان التوحيدى: **الإمتاع والمؤانسة ـ** تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين ـ المكتبة العصرية، بيروت د . ت، جـ٢، ص١ .

المقابسات، تحقيق وشرح: حسن السندوبى – المكتبة التجارية الكبرى القاهرة ١٩٢٩، ص ٣٠٨ .

البصائر والذخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلانى، دمشق ـ د . ت ص٣ ـ ص٨.

(٢) انظر: إبراهيم الكيلانى: **أبوحيان التوحيدى،** دار المعارف بيروت د . ت، ص ٧٥ـ / ص ٧٦.

أبو حيان التوحيدى: **الهوامل والشوامل،** تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥١م، مقدمة الكتاب ص (و) .

ـ أحمد محمد الحوفى: **أبوحيان التوحيدى،** مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٧م ص ٣٤ ـ ص ٣٧.

ـ السيوطى: **بغية الوعاة فى طبقات النحاة،** القاهرة ١٢٢٦هـ ترجمة: أبى حيان.

ـ عبد الرزاق محيى الدين: **أبوحيان التوحيدى،** مطبعة السعادة، مصر ١٩٤٩م ص ١٢٧ـ / ص ١٣٧ .

ـ عبدالواحد حسن الشيخ: **أبوحيان التوحيدى وجهوده الأدبية والفنية،** ط الهيئة المصرية العامة للكتاب بالأسكندرية ١٩٨٠م ،ص ١٤٨ ـ ص ٢٦٦ .

ـ محمد عبدالغنى الشيخ: **أبوحيان التوحيدى: رأيه فى الإعجاز وأثره فى الأدب والنقد،** الدار العربية للكتاب، بيروت ١٩٨٣م، ص ٣٣٦ ـ ص ٣٥٥ .

Marc Bergé: **Pour un Humanisme Vécu Abu Hayyan Al - Tawhidi.** Damas 1979. p. 363-370.

ـ ياقوت الرومى: **معجم الأدباء،** ط دار المأمون، القاهرة ١٩٣٦م جـ ١٥ ، ص ٥ .

(٣) ورد هذا التعريف ضمن المقابسة (٩١)، وهو يعكس خلاصة فكره الذى حصله من غيره من العلماء، ولم يشر فى هذه المقابسة عمن أخذ منه هذا التعريف، راجع: **المقابسات** ص ٣٠٩ ـ ص ٣١٠ .

(٤) (الكلام) مصطلح يعنى به التوحيدى هنا (اللغة)، لذا فإن حد الكلام هو نفسه حد اللغة عنده.

(٥) **المقابسات:** ص ٣٠٩ .

(٦) نايف خرما: **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة،** المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٧٨م، ص ١٤٤ .

(٧) محمود فهمى حجازى: **مدخل إلى علم اللغة،** دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٨م، ص ١٠ .

(٨) ابن جنى: **الخصائص،** تحقيق: محمد على النجار، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦م جـ١، ص ٣٤ .

(٩) **المقابسات:** ص ٣١٠ .

(١٠) انظر: إبراهيم أنيس: **الأصوات اللغوية،** مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩٠م، ص ٨ وما بعدها.

محمود فهمى حجازى: **مدخل إلى علم اللغة،** ص ٣٧.

برتيل مالبرج: **علم الأصوات،** ترجمة: عبدالصبور شاهين، مكتبة الشباب ١٩٨٦م، ص ٣٧ وما بعدها.

برتيل بالبرج علم الأصوات، ترجمة: محمد حلمى هليل، المنظمة العربية للتربية، الخرطوم ١٩٨٥م، ص ٤٥ وما بعدها.

(١١) **المقابسات،** ص ٣١٠ .

(١٢) كندراتوف: **الأصوات والإشارات،** ترجمة: شوقى جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م، ص ١٧٨ .

(١٣) المرجع السابق، ص ١٨٠ .

(١٤) نايف خرما: **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة،** ص ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

(١٥) **المقابسات:** ص ٣١٠ .

(١٦) **الإمتاع والمؤانسة،** جـ ١، ص ١١١ .

(١٧) السابق، الصفحة نفسها.

(١٨) **المقابسات،** ص ١٤٥ .

(١٩) المصدر السابق، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ـ ١٥٣ ـ ١٦٩ ـ ١٧٠ ـ ١٧١ .

(٢٠) **البصائر،** جـ ١، ص ٢٠٧ .

(٢١) إبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ،** الأنجلو ط ٥، ١٩٨٤م ص ص ٦٢ ـ ٦٣

(٢٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٢٣) **البصائر والذخائر،** جـ ٣، ص ٩٢ .

(٢٤) **المقابسات،** ص ١٤٥ .

(٢٥) F.R.Palmer: **Semantics.** Second Edition, Cambridge University press 1983.p.24.

انظر أيضاً: ترجمة صبرى إبراهيم السيد لهذا الكتاب، ص ص ٤٦ ـ ٤٧ . بالمر: **علم الدلالة،** دار قطرى بن الفجاءة، الدوحة ١٩٨٦م.

(٢٦) انظر على سبيل المثال:

ـ **الإمتاع** جـ ١، ص ١٠٦.
ـ **البصائر** جـ ٢، ص ٢١٤ ـ ص ٢١٥.
ـ **المقابسات** ،ص ١٧٠ ـ ص ١٧١ ـ ص ١٧٢.
(٢٧) **المقابسات**، ص ١٤٥.
(٢٨) Keith Allan: **Linguistic Meaning.** Routledge & Kegan paul 1986, VI - p.36
(٢٩) Stephen Ullman: **Semantics.** Oxford 1972, p.32 - 48
(٣٠) **الإمتاع**، جـ ١، ص ١٠٦.
(٣١) السابق جـ ١، ص ١٠٦.
(٣٢) نفسه جـ ١، ص ١٠٢.
(٣٣) **البصائر**، جـ ٢، ص ٩٨.
(٣٤) المصدر السابق جـ ١، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.
(٣٥) نفسه جـ ١، ص ٢١٥.
(٣٦) نفسه، جـ ٢، ص ١٥٠.
(٣٧) نفسه. جـ ١، ص ٢١٦.
(٣٨) نفسه، جـ ١، ص ٢١٥.
(٣٩) نفسه، جـ ٢، ص ٩٧.
(٤٠) **الإمتاع** ،جـ ١، ص ١٢١.
(٤١) **البصائر**، جـ ١، ص ٢٠٨.
(٤٢) السابق، جـ ١، ص ٢٠٧ ـ ص ٢٠٨.
(٤٣) نفسه جـ ١، ص ٢٨٩.
(٤٤) نفسه، جـ ١، ص ٢٢١.
(٤٥) نفسه،جـ ١، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.
(٤٦) نفسه، جـ ١، ص ٢٨٩.
(٤٧) نفسه، جـ ١، ٣٤٨.
(٤٨) نفسه، جـ ٣، ص ١٧٢ ص ١٧٣.
(٤٩) نفسه، جـ ٣ ،ص ٢٤٨ ـ ص ٢٥١.
(٥٠) **الإمتاع**، جـ ١، ص ١١٧ ـ ١١٨.
(٥١) السابق، جـ ١، ص ١٢٠ ص ١٢١ ـ **البصائر**، جـ ٣، ص ٢٥٩.
(٥٢) **المقابسات**، ص ١٧٥ ـ ص ١٧٦.
(٥٣) **الإمتاع**، جـ ١، ص ٦٧.
(٥٤) سبقت الإشارة إلى بعض هذه المراجع، راجع هامش (٢).
(٥٥) عبدالواحد حسن: **أبوحيان التوحيدى**، ص١١٢ وما بعدها.
محمد عبدالغنى الشيخ: **أبوحيان التوحيدى**، جـ ١، ص ١٨٤ وما بعدها.
(٥٦) السابق : ص ١٩٢ ـ ص ١٩٣.
(٥٧) **المقابسات**: من ٢٦٢ ـ، ص ١٤٤.
(٥٨) راجع ـ عبد الرزاق محيى الدين: **أبوحيان التوحيدى**، ص ١٢٣ وما بعدها
محمد عبدالغنى الشيخ: **أبوحيان التوحيدى**، ص ١٨٤ وما بعدها
عبدالواحد حسن الشيخ: **أبوحيان التوحيدى**، ١٣٩ وما بعدها.
أحمد محمد الحوفى: **أبوحيان التوحيدى**، ص ٣٠ ـ ص ٣٥.
Marc Bergé . **Pour un Humanise Vécu: Abû Hayyan Al-Tawhidi.** P.92-99.
(٥٩) **الإمتاع**، جـ ٢، ص ١٣١.
(٦٠) **المقابسات** ص ٢٩٤.
(٦١) السابق.: ١٦٩.

(٦٢) الإمتاع، ص ١٠٧ ـ ص ١١٢.
أخلاق الوزيرين ص٤١٤ ـ ص ٤١٥.
(٦٣) المقابسات، ص ١٧٧.
(٦٤) السابق، ص ١٧٠.
(٦٥) نفسه، ص ١٧٠ ـ ص ١٧١.
(٦٦) نفسه، ص ١٧٢.
(٦٧) نفسه، ص ١٧٠.
(٦٨) نفسه، ص ١٧٠.
(٦٩) نفسه، ص ١٧١ ـ ص ١٧٢.
(٧٠) الإمتاع، جـ ١ ،ص ١٠٨.
(٧١) السابق، جـ ١، ص ١٠٩.
(٧٢) يذكر أبوحيان أنه اختصرها، ولكن الوزير ابن سعدان يذكر أنه كتب المناظرة على التمام. راجع. الإمتاع جـ ١. ص ١٠٧. ص ١٠٨.
(٧٣) الإمتاع، جـ ١، ص ١١٤ ـ ص ١١٥.
(٧٤) السابق، ص ١١٤.
(٧٥) نفسه، ص ١٠٩.
(٧٦) نفسه، ص ١١٥.
(٧٧) نفسه، ص ١٢١.
(٧٨) نفسه، ص ١٢١.
(٧٩) نفسه، ص ١١٩ ـ ص ١٢١.
(٨٠) نفسه، ص ١٠٩.
(٨١) البصائر، جـ٢، ص ٣١٦.
(٨٢) السابق، ص ٩٠.
(٨٣) نفسه، ص ١٥٩.
(٨٤) هذا السؤال وجهه أبوسليمان المنطقي لأبي حيان، وهو عن الطبيعة وكيف هي عند أهل النحو واللغة؟ أهي فعيلة بمعنى فاعلة أم بمعنى مفعولة. المقابسات، ص١٧٤.
(٨٥) المقابسات، ص ١٧٥.
(٨٦) البصائر، جـ ١، ص ٢٤.
(٨٧) السابق، ص ٢٤.
(٨٨) نفسه، جـ ٢، ص ٢٤٦.
(٨٩) نفسه، جـ ١، ص ٢٨٨.
(٩٠) نفسه، ص ٢٤.
(٩١) نفسه، جـ ٢، ص ٢٣٣.
(٩٢) نفسه، ص ١٩٢.
(٩٣) نفسه، جـ ٣، ص ١٩٧.
(٩٤) نفسه، جـ ١، ص ٣٤٩.
(٩٥) نفسه، جـ٢، ص ٢٤٧.
(٩٦) السابق جـ١، ص ٢٤.
(٩٧) محمود فهمي حجازي: علم اللغة العربية، ص ١١٥.
(٩٨) محمود فهمي حجازي: علم الدلالة، ص ١٧٠.
ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، ص ١١٥ ص ١١٦.
(٩٩) الإمتاع والمؤانسة، جـ ١، ص ٢٤.
(١٠٠) البصائر، جـ ٢، ص ٧٧.
(١٠١) الإمتاع، جـ ١، ص ٢٤.

(١٠٢) إبراهيم أنيس: **دلالة الألفاظ**، ص ٢١٤.
محمود فهمي حجازي: **علم الدلالة**، ص ١٨١.
نصر الدين صالح: **التحليل الدلالي**، ط جامعة القاهرة ١٩٩١م، ص ٩٧.
ستيفن أولمان: **دور الكلمة في اللغة**، ص ١١٤.
(١٠٣) **الإمتاع**، جـ ٢، ص ١٩٤.
(١٠٤) السابق، جـ ٣، ص ٨٣.
(١٠٥) نفسه، جـ ٢، ص ١٩٧.
(١٠٦) نفسه، ص ١٩٧.
(١٠٧) نفسه، ص ١٩٧.
(١٠٨) تعد هذه النصوص استكمالاً لما أورده أبوحيان من ألفاظ مفردة.
(١٠٩) راجع: محمود فهمي حجازي: **علم اللغة العربية**، ص ٩٧ وما بعدها.
(١١٠) **البصائر**، جـ ٣، من ص ١٢٨ إلى ص ١٤٥.
(١١١) السابق، جـ ٣، من ص ١٦٤ إلى ص ١٦٧.
(١١٢) نفسه، من ١٦٨ إلى ص ١٧١.
(١١٣) نفسه، جـ ١، ص ٢٢٢ ـ ص ٢٢٣.
(١١٤) **الإمتاع**، جـ ٢، ص ٣١٢.
(١١٥) **البصائر**، جـ ٣، من ص ٨٥ ـ إلى ص ٩٢.
(١١٦) السابق، جـ ٢، ص ٣١٦.
(١١٧) **البصائر** جـ ٢، من ص ١٤٢ إلى ص ١٤٤.
(١١٨) المصدر السابق، من ص ٢٧٣ إلى ص ٢٧٥.
(١١٩) نفسه، جـ ٢، من ص ٤٤ إلى ص ٤٧.
(١٢٠) نفسه، ص ٢١٦.
(١٢١) **الإمتاع**، جـ ٢، ص ١٩٣.
(١٢٢) **البصائر**، جـ ٢، من ص ٢٠٨ إلى ص ٢١١.
(١٢٣) **البصائر**، جـ ٢، ص ٨١.
(١٢٤) السابق، ص ٢٢٢.
(١٢٥) محمود فهمي حجازي **مدخل إلى علم اللغة**، ص ٧٦ ـ ص ٧٧.
(١٢٦) راجع بحثنا: أسماء الخيل؛ دراسة في البنية اللغوية مجلة **جمعية دار العلوم**.
راجع أيضاً: حسين نصار: **المعجم العربي**، جـ ١، ص ١٢٥، ص ١٢٦.
(١٢٧) تمام حسان: **اللغة العربية معناها ومبناها**، ص ٢١، ص ٢١٦، ص ٢٣٩، ص ٣٣١.

David Crystal: **First Dictionary of linguistic and phonetics** p. 68 - 69.

(١٢٨) **أخلاق الوزيرين**، ص ٢٤٨.
(١٢٩) السابق الصفحة نفسها.
(١٣٠) **البصائر**، جـ ٣، ص ٨٥.
(١٣١) محمود فهمي حجازي: **المعجمات الحديثة**، ص ٦٧. تمام حسان: **اللغة العربية معناها ومبناها**، ص ٢١٧.
(١٣٢) **البصائر**، جـ ٢، ص ٢٤٦.
(١٣٣) السابق، جـ ١، ص ٢٣.
(١٣٤) نفسه، جـ ٢، ص ٩.
(١٣٥) Hartmann and Stork: Dictionary of language and linguistics. p106.
(١٣٦) **البصائر** جـ ٢، ص ٩٠، ص ٩١.
(١٣٧) السابق، ص ٧٤.
(١٣٨) نفسه، ص ٧٥.

النصوص المنسوبة إلى السيرافى فى كتابات التوحيدى

أنماطها وقضاياها

هاشم محمد سويفى محمد*

كان أبوحيان التوحيدى دائرة معارف جيله وكتاب عصره، فقد جمع ما اختلفت عليه تلك الحركة العلمية الواسعة فى القرن الرابع الهجرى، وترجم له ياقوت الحموى، فقال :

«كان متفننا فى جميع العلوم، من النحو واللغة، والشعر، والأدب، والفقه، والكلام على رأى المعتزلة... فهو شيخ الصوفية، وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء... وهو كثير التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه واسع الدراية والرواية»[1].

كما قال عنه «السبكى» :

«كان إماماً فى النحو واللغة، والتصوف، فقيها مؤرخا»[2].

وفى إطار هذه الثقافة الموسوعية، كان للنحو واللغة مساحة كبيرة من هذه الثقافة، فقد تتلمذ على أيدى كثيرين من علماء اللغة والنحو، وإذا ذكرنا السيرافى[3] كفانا عناء ذكر آخرين. فقد كان هذا الأستاذ إمام وقته وحجة عصره، علما بنحو البصريين ونظماً لمذهب العرب، شرح (الكتاب) لسيبويه فى ثلاثة آلاف صفحة. وكان أبو حيان قد قرأ عليه هذا الشرح، وعنه أخذ من مسائل اللغة والنحو والتفسير ما لعله يبلغ ألفا وخمسمائة ورقة[4]. وله كذلك من الكتب، كتاب (ألفات الوصل والقطع)، وكتاب (أخبار النحويين)، و(الوقف والابتداء)، وكتاب (صنعة الشعر والبلاغة)، وكتاب (شرح مقصورة ابن دريد)[5]. ولم يكمل كتابه (الإمتاع فى

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، بجامعة القاهرة.

النحو) فتممه ابنه يوسف الذى قال عن أبيه: «وضع أبى النحو فى المزابل بالإمتاع»، يريد أنه سهله حتى لايحتاج إلى مفسر، وغير ذلك من كتب[٦].

وقد بلغت منزلة السيرافى العلمية شأواً كبيراً فتتلمذ على يديه الكثيرون غير التوحيدى، من ذلك ما يرويه ياقوت عن الأندلسى الذى تتلمذ له فقرت عينه بعد أن أحس بالغربة والندامة[٧] والحسين بن مردويه الفارسى الذى درس عليه المدخل إلى كتاب سيبويه[٨] ودرس كتاب (الكامل) للمبرد على تلاميذه[٩]. ويقال إن ابن عباد حضر مجلسه وعرف فضله، وعلمه فتعصب له وقدمه على أهل زمانه[١٠]، وأعجب به أيضا ابن العميد عندما تناقش السيرافى والعامرى بمجلسه سنة أربع وستين وثلاثمائة[١١].

ولم يدرس السيرافى النحو فقط لتلاميذه، بل درس لهم أصول الشريعة والأحكام الفقهية، كما كان ينشدهم كثيراً من الشعر سواء ما قرضه أو تمثل به[١٢]، عن طريق الشئ بالشئ يذكر. وذهب ماسينيون[١٣] إلى أن التوحيدى أخذ التصوف والزهد فى الدنيا عن أستاذه، بل مثله الأعلى وشيخه، السيرافى الذى يقول عنه التوحيدى مصوراً ورعه وزهده وتقواه:

«مارأيت أحداً كان أحفظ لجوامع الزهد نظما ونثراً، وما ورد فى الشيب والشباب من شيخنا أبى سعيد، وذاك أنه كان دينا ورعاً تقيا زاهداً عابداً خاشعا، له دأب بالنهار من القراءة والخشوع، وورد بالليل من القيام والخضوع، صام أربعين سنة الدهر كله»[١٤].

وبحثنا يدور حول النصوص المنسوبة إلى السيرافى فى مؤلفات أبى حيان التوحيدى، وترجع أهمية هذا البحث إلى كثرة هذه النصوص وتنوعها بين نحو ولغة وإنشاد شعر للاستشهاد أو للرواية أو للمناسبة وتأكيد الكلام[١٥]؛ تلك النصوص لم تخضع من قبل للدرس والتحليل لإبراز أنماطها وماتثيره من قضايا فى مجالات شتى. ولذلك، يهدف هذا البحث إلى استقصاء هذه النقول وتصنيفها إلى الأنماط التى تؤدى إلى بلورة عدة قضايا نقوم بدرسها وتحليلها.

وبحثنا لهذه النصوص يقوم على ثلاثة محاور رئيسية، يضم كل منها قضايا فرعية عدة. وأول هذه المحاور هو أنماط الاقتباس، ويتعرض لطرائق الأخذ أو التحمل لهذه النصوص، سواء كانت عن طريق الرواية الشفوية أو السماع أو كانت مأخوذة عن خط السيرافى. أما عن المحور الثانى، فيتعرض بالدرس والتحليل للقضايا التى تبلورت فى مجموعة النصوص المأخوذة عن السيرافى، ومن هذه القضايا:

القضايا الصرفية، والقضايا الدلالية للمفردات، ثم القضايا النحوية التركيبية، ثم قضايا التراكيب والأساليب.

أما عن المحور الأخير، فيتناول بالدراسة أنواعاً أخرى من النصوص المنسوبة فى روايتها إلى السيرافى، وتشمل الشعر وشروحه، والأقوال المأثورة والحكايات والتعليق عليها.

والمصادر التى استقى منها هذا البحث مادته هى مؤلفات التوحيدى التى وصلت إلينا، ومنها: (البصائر والذخائر)، و(الإمتاع والمؤانسة)، و(أخلاق الوزيرين)، و (المقابسات)، و (الهوامل والشوامل)، و (الإشارات الإلهية)، وأخيراً (الصداقة والصديق).

ولقد بلغ حجم المادة التى جمعها الباحث مائة وتسعة وعشرين نصاً. كان القدر الأوفر من النصوص من نصيب كتاب (البصائر والذخائر) [٦٣ نصاً]، يليه كتاب (الإمتاع والمؤانسة) [٢٤ نصاً]، ثم كتاب (أخلاق الوزيرين) [٢٢ نصاً]، وأخيراً (المقابسات) [٢٠ نصاً].

أولا : أنماط الاقتباس

طبيعة العلاقة بين التوحيدى والسيرافى :

لقد لعبت شخصية أبى سعيد السيرافى، بما حوته من علم ومعرفة وزهد وتصوف وتقشف، الدور الأكبر فى حياة أبى حيان التوحيدى، فتلمس خطاه وسار على نهجه علماً وعملاً. وليس من شك فى أن عقلية التوحيدى الموسوعية قد لقيت فى شخص السيرافى نموذجا ممتازاً عملت على محاكاته والتأثر به، خصوصا أن إمام أبى سعيد بأصول النحو والكلام، والفقه والحديث كان متمما لعلوم الأوائل[١٦]. ومن ثم، كان التوحيدى دائم التعلق بالرجل، وكثيراً ما لهج لسانه بنعته بكل ما استطاع من عبارات المدح والثناء، فهو عنده تارة «شيخ الدنيا»[١٧]، وأخرى «شيخ الدهر وقريع العصر والعديم المثل، المفقود الشكل»[١٨]، بل هو

«عـالـم العـالـم وشيخ الدنيـا ومقنع أهل الأرض»[١٩]، وهو عنده أيضا:

«أجـمـع لشـمـل العلم وأنظم لمذاهب العـرب، وأدخل فى كل باب، وأخــرج من كل طريق، وألزم للجـادة الوسطى فى الدين والخلق، وأروى للحــديث، وأقــضى للأحكام وأفـقــه فى الفتوى»[٢٠].

لذا، فإنه قد شغفه حبا فتعلق به، ونهل من علمه وثقافته الموسوعية تلك، فتارة يحضر مجالسه للإفادة ويسمع شرحه لرواد المجلس، فيقول عنه: «وحضرت المجلس يوماً آخر مع أبى سعيد وقد غص بأعلام الدنيا وبنود الآفاق»[٢١]، فيفيد من ذلك العلم ويدونه. كما كان كثير السؤال له فى كل ما يعن له من مسائل نحوية أو لغوية غمضت عليه اعترافا بفضله، وثقة بعلمه. ومن يقرأ كتب التوحيدى على اختلاف مشاربها سوف يعلم أن السيرافى كان رافداً ثريا أمد التوحيدى بمعرفة اللغة، وظهرت آثار ذلك فى كتبه، فوجدناه ذا علم واسع بالنحو وطرق أهله، وباللغة واستعمالاتها، وتراكيبها، ومفرداتها. كما نعلم منه أيضا كل ما كان يدور فى مجلسه عن النحو والفقه، والكلام، والتصوف، واللغة، والقراءات.

لقد كانت عادة أبى حيان أن ينشر آراءه فى كتبه دون إفراد أو تبويب أو ترتيب، وهو كذلك ينسب أغلب ما قاله إلى أساتذته أو قائليه دون محاولة الإيهام بأن الرأى أو القاعدة التى يرويها أو يقرها له، مما يبرز أمانته العلمية فى النقل.

وكان التوحيدى من بين تلاميذ السيرافى، وكان كثير النقل عن أستاذه فى كل ما كان يلقيه عليه، إما بالتحدث مع التوحيدى وزملائه، وإما بإجابته عن ما يسألونه عنه، وإما بإخبارهم أو بالنقل مما خطه السيرافى. ولهذا، اتخذ اقتباس التوحيدى عن أستاذه السيرافى مسلكين رئيسيين أحدهما: الرواية الشفوية، والآخر النقل عن خط السيرافى ومدوناته.

(أ) الروايات الشفوية:

كان لطبيعة العلاقة بين الطالب والأستاذ أثر كبير فى أسلوب أخذ العلم وتلقيه عن الأستاذ، واتخذ ذلك أكثر من منحى، من ذلك:

- ما يتعلق بالطالب ويتمثل فى الاستماع والإنصات لكل ما يقوله الأستاذ؛ حيث يجب على الطالب أن يتخذ سمت التلميذ الذى يرنو وينصت بكل جوارحه لكل ما يلقيه عليه أستاذه. وقد يتخذ الطالب جانبا إيجابياً فيقرأ على أستاذه ما غمض عليه من نقاط منتظراً إيضاح أستاذه لها وإزالة غموضها.

- ومنها ما يتعلق بالأستاذ ويتمثل ذلك فى:

القول: وما يتضمنه من آرائه أو آراء غيره حول قضايا أثيرت فى مجلسه.

الإنشاد: لأبيات من الشعر، سواء ما قرضه أو تمثل به[٢٢] عن طريق الشئ بالشئ يذكر.

الحكى والحديث: عن حكايات وأخبار لطرافتها. وقد يكون لما تنطوى عليه من حكمة أو عبرة يريد أن يبثها فى سامعيه، وقد يذيلها بعبارات مأثورة قد يستفيض فى تفسير وتوضيح ما تتضمنه من قضايا لغوية.

- ومنها ما يبرز العلاقة الجدلية بين طالب غمضت عليه مسائل بعينها يريد استجلاءها فيطرحها على أستاذه، الذى ينبرى بدوره إلى إجلاء الحقيقة وإزالة ما يكتنفها من غموض ليشفى غلة تلميذه وعطشه إلى المعرفة.

ولقـد كـان لكل هذه المناحى نماذج ممثلة لهـا فى كتابات التوحيدى بصدد ما نقله عن أستاذه السيرافى، وسوف نعرض لهذه النماذج لبيان توجهاتها المختلفة.

*** السماع:**

وهذا المنحى يمثل جانب التلميذ الذى يدفعه تعطشه إلى المعرفة إلى الإنصات والاستماع بكل جوارحه إلى كل ما يتلفظ به أستاذه استزادة من علمه، وتراوح التعبير عن هذا الاستماع بين تعبيرات عدة لكل منها خصوصيتها، فتارة يقول: «سمعت أبا سعيد السيرافى يقول:...»[٢٣] ثم يسوق مسألة تحدث عنها السيرافى. ولكن عندما يعمد التوحيدى إلى مناقشة قضية ويسوق رأيه فيها ويريد أن يدعم هذا الرأى، فإنه يستدل على ذلك بما سمعه عن أستاذه السيرافى حتى يعطى انطباعا لدى السامع بمدى رجاحة رأيه المستمدة من

ثقة الناس فى السيرافى، ومن ذلك قول التوحيدى: «سمعت هذا من أبى سعيد»[٢٤] أو قوله: «حصلته عن أبى سعيد السيرافى قراءة وسماعا ومسألة ومراجعة»[٢٥]. كما نجد التوحيدى يقرن بين عبارتى «القول» من جانب السيرافى و «السماع» من جانبه للإشارة إلى مدى دقة ما نقله، بل إنه ينص على سماعه منه لفظا، فيقول: «كذا قال السيرافى، سمعت ذلك منه لفظا...»[٢٦]. وتارة يسمع التوحيدى من أستاذه رأيا سمعه بدوره من رجل آخر، مما يعكس أمانة الأستاذ فى نسبة الرأى إلى صاحبه وعدم ادعائه لنفسه، وكأنه يعطى لطلابه درسا ويرسخ فيهم قيمة الأمانة العلمية ودقة العالم، فيقول التوحيدى: «سمعت السيرافى يقول: سمعت نفطويه يقول:...»[٢٧]. وتارة أخرى يكون مجلس السيرافى سياجا لما سمعه التوحيدى ليس من أستاذه ولكن من رجل آخر ضمه المجلس، وفى هذه الحالة نجد السيرافى فى تعبيره عن رأيه فيما قيل يتخذ إحدى اثنتين، فإما أن يتخذ جانب الصمت وعدم التعليق مما يفيد إقراره لما قيل وموافقته عليه، نحو قول التوحيدى: «سمعت فى مجلس أبى سعيد شيخا من أهل الأدب يقول:...»[٢٨]، وإما أن يبادر السيرافى إلى التعليق بإبداء رأيه الذى قد يكون مغايراً لما قيل، ومن ذلك قول التوحيدى «رأيت من فتح اللام فى مجلس السيرافى، فضحك منه ورده عليه»[٢٩]. وفى أحوال كثيرة يتصدى التوحيدى التلميذ للدفاع عن أستاذه وإبراء ذمة هذا الأستاذ من رأى نسبه آخرون إلى السيرافى، وهو يرى أنه مزعوم لأنه لم يسمعه منه، فيقول: «زعم بعض أصحابنا أن السيرافى قال: هذا الإنسان من باب الطاق، وما سمعته منه»[٣٠]. والتوحيدى بهذا يريد أن يقول إنه ملم بكل ما صدر عن السيرافى، ولذلك فإن ما لم يسمعه من أستاذه يكون منحولا عليه وليس من كلامه.

أما عن المنحى الذى يمثل جانب الأستاذ فيتمثل فى: (القول، الإنشاد، الحكى، الحديث):

*** أما عن القول:**

نجد التوحيدى تارة يسوق قول أستاذه فى مسألة بقوله: «قال السيرافى:...»[٣١]. وتارة أخرى يذكر رأى أستاذه وتعليقه على مسألة دارت فى مجلسه فيقول:

«وجرت فى مجلسه [أى السيرافى] مسألة، وهى: هل يصح أن يقال: هذا هذا هذا هذا هذا هذا، فقال: تجعل الأول مبتدأ، والثانى توكيداً، والثالث فعلا من قولك: هاذى يهاذى من المهاذاة، والرابع توكيداً للفعل، والخامس مفعولا به، والسادس توكيداً للمفعول به»[٣٢].

ولا تخفى روح الدعابة سواء فيما طرح فى مجلس السيرافى أو فى رده على ما حوته الدعابة من تساؤل، عكس مفاكهة السيرافى لتلاميذه ليخفف عنهم جفاف أو جدية ما يدرسون.

وتارة أخرى تدور ملاحاة بين التلميذ وأستاذه يهدف منها الطالب استيضاح رأى أستاذه فى مسألة غمضت عليه، ويستمر فى الجدل بغية الاستزادة من علم أستاذه، ومن ذلك قول التوحيدى:

«قلت للسيرافى: ما يقال للشاطر؟ قال: الملغ، قلت: فما الملط؟، قال: الخبيث»[٣٣].

*** الإنشـاد:**

كان السيرافى ينشد الشعر سواء كان شعراً هو قائله أو قاله آخرون. ومن ذلك ما قرضه من الشعر وساقه ليستعين به على تفسير معانى بعض المفردات ومناقشة ما تثيره هذه المفردات من قضايا بعينها، فيقول التوحيدى: «أنشد السيرافى:...»، ثم يذكر ثلاثة أبيات يذيلها بشرح وتفسير لبعض مفرداتها. ولكى يدلل على صحة رأيه يسوق شطراً من بيت لطرفة بن العبد[٣٤]. وقد يسوق شعراً فيبادر أحد تلاميذه إلى سؤاله عن أشياء عنت له فيه ويدور حوار بين التلميذ وأستاذه يهدف منه الطالب إلى الاستزادة من علم أستاذه، ومن ذلك قول التوحيدى:

«أنشدنى هذا البيت أبو سعيد السيرافى، وقلت له: إن أبا وجزة إسلامى [يقصد قائل البيت]، قال: فما تصنع بقول بعض الأسديين وهو جاهلى»، ثم يسوق ستة أبيات للتدليل على صحة رأيه[٣٥].

وقد يسوق السيرافى أبياتا من الشعر وينسبها إلى قائلها دون أن يعلق عليها، ومن ذلك قول التوحيدى: «أنشدنا أبو سعيد السيرافى لأبى هفان يخاطب إبراهيم بن المدبر وقد خرج مصعداً إلى بغداد من البصرة» ثم يسوق الأبيات(٣٦).

وقد تقرأ أبيات على السيرافى فى مجلسه، وقد يكون ذلك للتأكد من سلامتها اللغوية، ويكون صمته دليلا على إقراره بها وعدم اعتراضه عليها، ومن ذلك ما قاله التوحيدى:

«قرئ على السيرافى وأنا أسمع، قرأه عبدالسلام البصرى، أخبركم ابن دريد قال، أنشدنى بندار ابن إبراهيم الكرخى»، ثم يذكر بيتين، وينهى كلامه بقوله: «هكذا قال»(٣٧).

ونلاحظ هنا أن التوحيدى يجعل نفسه سامعا وشاهداً على ما دار فى مجلس السيرافى، وبالتالى شاهداً على إقرار السيرافى بصمته وعدم تعليقه على سلامة هذه الأبيات لغويا، لعدم اعتراضه عليها.

وفى موقف آخر وجدنا أن التوحيدى هو الذى أنشد أبياتا من الشعر على السيرافى، كان قد قرأها فى كتاب (اللغات) ليونس بن حبيب(٣٨)، مصحوبة بشرح بعض مفرداتها، كأنه يريد أن يستطلع رأى السيرافى فى سلامة الأبيات من ناحية، وكذا رأيه فى تعليق ابن حبيب على بعض مفردات الأبيات؛ فنجد التوحيدى بعد أن أنشد الأبيات وذكر تعليق ابن حبيب عليها يقول: «هكذا قال يونس فى كتاب «اللغات»، وقرأته على أبى سعيد السيرافى»(٣٩).

* **الحكى والحديث :**

كان من الأساليب التى اتخذها السيرافى فى عرض آرائه فى قضايا النحو واللغة، أن يسوق حكاية يروى فى ثناياها أبياتا من الشعر تكون مادة لمعالجة القضية التى يريد إثارتها والتعليق عليها. ومن ذلك ما قاله التوحيدى من أنه قد «حكى أبو سعيد السيرافى أنه دخل إلى مسجد ابن دريد ورجل ينشد...»، ثم يروى الأبيات ويتبعها بتعليق حول وقوع الشاعر فى الإقواء نتيجة التزامه بالقاعدة النحوية. إلا أن التوحيدى يعلق على هذه الحكاية بأنه «حدثنى بهذا الحديث بعض أصحابنا ولم أسمعه منه»(٤٠)، فى إشارة إلى عدم تيقنه من صحة نسبة هذا الحديث إلى أستاذه السيرافى. ومن الجدير بالذكر أن التوحيدى عندما يشك فى نسبة رأى أو خبر إلى السيرافى يعقب عليه بعبارة «حدثنى بهذا بعض أصحابنا ولم أسمعه منه»(٤١)، أو يبدأه ويذيله بعبارة «زعم بعض أصحابنا أن السيرافى قال:...، وما سمعته منه»(٤٢).

وقد يكون السيرافى نفسه هو متلقى الحكاية؛ حيث يقرأها عليه أحد حضور مجلسه. وقد تكون الحكاية مكثفة وتنتهى بعبارة تبدو كالقول المأثور، ونجد أن التوحيدى لا يذكر تعليقا للسيرافى على هذه الحكايات، مما يبرز إقرار السيرافى لما ورد فيها من عبارات، ومن ذلك ما ذكره التوحيدى من أنه قد «قرئ عليه [أى السيرافى]: سكر مزبد يوما وجاء إلى امرأته، فقالت: أسأل الله أن يبغض إليك النبيذ، فقال: وإليك القبيب»(٤٣). وقال [أى السيرافى]، «وقرئ عليه: قيل لمدينى: أتحب رمضان؟ قال: ما أتهنأ بشهور سائر السنة من أجله فكيف أحبه؟»(٤٤).

وهناك من الحكايات التى ذكرها السيرافى ولم يشك التوحيدى فى نسبتها إلى أستاذه، وأبرز السيرافى من خلالها نقص فى معرفة العربية عند رجل من المتكلمين الكلابية. فيقول التوحيدى:

«حدثنا السيرافى أن رجلاً من المتكلمين الكلابية ببغداد بلغ من نقصه فى معرفة العربية أنه قال فى مجلس مشهور بين جماعة حضور: إن العبد مفطر بفتح الطاء، والله مفطر بكسر الطاء، وزعم أن القائل: الله مفطر كافر. فانظر أين يذهب به جهله، وعلى أى رذيلة دله نقصه...»(٤٥).

وقد ينقل التوحيدى الخبر عن مصدرين أحدهما للسيرافى، إيمانا منه أن ورود الخبر عند أستاذه إنما هو دلالة على مدى صحته والثقة فيه، ومن ذلك ما ذكره التوحيدى من أنه «قال ابن المعتز: وحدثنى أبو سعيد عن الأثرم قال:...»(٤٦)، إلا أن السيرافى لا يذكر تعليقا على الحكاية وما تضمنته من أبيات شعر.

أما عن المنحى الأخير فيمثل العلاقة الجدلية بين الأستاذ المعلم من ناحية، والتلميذ المتعطش للاستزادة من فيض علم أستاذه. وتجلى ذلك فى علاقة طرح الأسئلة من

جانب التلميذ وانتظار الإجابة الشافية لغلته من جانب الأستاذ. ومن ذلك قال التوحيدى :

«سألت السيرافى عن قوله: (قائما بالقسط) [آل عمران ١٨] بم انتصبت؟ قال: بالحال؛ قلت: أين الحال؟ قال: لله تعالى. قلت: أيقال لله حال؟ قال: إن الحال هى للفظ لا لمن يلفظ بالحال عنه...»(٤٧).

وهنا نلاحظ تتابع الأسئلة من جانب التلميذ بهدف استقصاء أبعاد القضية بغية الاستزادة من علم أستاذه، وما يقابله من كرم الأستاذ وسعة صدره فى توالى إجاباته عن أسئلة تلميذه.

وإذا كان التساؤل السابق عن مسألة تتعلق بآية من القرآن الكريم، نجد التوحيدى يتوجه بالسؤال لأستاذه بقوله :

«سألت السيرافى عن قولهم بَرْرت إذا قالوا: صدقت وبررت، فقال: صدقت صدقا نافعا كأنك لم تصدق صدقا بحتا، ولكنك وصلته بالبر والراء مكسورة فى بررت»(٤٨).

وقد يتخذ الأستاذ جانب المتسائل الذى يطرح سؤالا على تلاميذه، ولكن الهدف لم يكن الحصول على إجابة بقدر ما كان يرغب فى اختبار مدى ما حصلوه من علمه، وبعد ما استمع إلى ردهم اتخذ سمت الأستاذية وذكر لهم الرأى الصائب، ومن ذلك ما ذكره التوحيدى عن عبارة «مالأت فلانا»:

«فإن السيرافى سأل أهل المجلس يوماً عنه فقال بعضهم: ما مالأتهم نفسى ولا مالأونى، فكأنه مفاعلة من الملء، فقال: قاربت، ولكن معناه الصحيح: ما دخلت فى ملاءهم، وإنما قيل للملاء الملأ لأنهم يملأون العين جهارة والنفس جلالة»(٤٩).

(ب) النصوص المأخوذة عن خط السيرافى :

كان التوحيدى معتزا بأستاذه السيرافى، كثير النقل عنه لثقته فيه، فلم يكتف بحضور مجالسه والاستماع إليه، بل إنه كان يقتبس مما كتبه. وكان يؤكد فى هذا المقام نقله من خط السيرافى حتى يضفى الثقة على ما نقله عن أستاذه، وبرز هذا التأكيد من جانب التوحيدى بعبارات متعددة؛ فتارة يكتفى بقوله: «كذا كان بخط السيرافى»(٥٠)، أو يقول: «هكذا وجدت بخط السيرافى»(٥١). وقد يضيف إلى ذلك مزيداً من التأكيد، فيقول: «وردت بشكل وخط السيرافى»(٥٢)، أو يقول: «هكذا كان بخط السيرافى فنقلته على هيئته»(٥٣). كما قد يقول: «هكذا كان بخط السيرافى ونقلتها كما وجدتها وأنا أستعفى ما دونها»، فى إشارة إلى عدم ثقته إلا فيما نقله عن مدونات أستاذه. وفى موضع آخر، نجده يأنس بخط أستاذه لثقته فيما يدونه حتى إن كان ما ينقله عنه مشهوراً، فيقول: «هكذا وجدت بخط السيرافى، والخبر مشهور إلا أننى آنست بخطه»(٥٤). وتارة أخرى يؤكد أمانته العلمية فى النقل عن خط أستاذه وعدم إضافة أى شئ من عنده، بل التزم بمحاكاة خطه وشكله، فيقول فى التعقيب على ما نقله عن أستاذه :

«هذا آخر ما وجدته بخط السيرافى ولم أضف إليه شيئا.. وحكيت خطه وشكله»(٥٥).

***

ثانياً : القضايا :

النصوص المنسوبة إلى السيرافى فى مؤلفات التوحيدى أثارت قضايا عدة، أمكن تصنيفها فى أنماط متنوعة، منها: القضايا الصرفية، والقضايا الدلالية للمفردات، والقضايا النحوية والتركيبية، وأخيراً قضايا التراكيب والأساليب.

وسوف نتناول فيما يلى هذه القضايا بالبحث والتحليل والدراسة.

(أ) القضايا الصرفية :

إذا نظرنا إلى النصوص التى اقتبسها التوحيدى من أستاذه أبى حيان، والتى تتعلق ببنية الكلمة أو البحث الصرفى أو علم الصرف، وجدنا أنها قليلة، وتعالج قضايا متفرقة لا يعمد إليها السيرافى، وإنما تأتى عرضاً ضمن تفسير أو شرح مفردات أو تراكيب تكون هى المقصودة بالبحث عنده.

* ولعل من بين النصوص القليلة التى اقتبسها التوحيدى عن أستاذه السيرافى، والتى عمد فيها إلى التنظير أو الحديث عن قضايا نظرية تتعلق بالبحث الصرفى، ما ذكره عن قضية القياس فى صياغة مفردات اللغة، فيقول:

«واعلم أن القياس فى اللغة من نحوين: نحو أيده السماع ودل عليه الطباع، فالقول حسن والمصير إليه جائز. سمعت هذا من أبى سعيد السيرافى»(٥٦).

فهنا تكلم عن القياس فى اللغة وعن كونها اصطلاحية أو توفيقية، ولكنه لم يصل إلى رأى قاطع فى ذلك. وهناك نص آخر تحدث فيه عن طبيعة التذكير والتأنيث، حيث ذكر السيرافى أن «المذكر أصل، والمؤنث فرع، والمذكر أخف والمؤنث أثقل...»(٥٧)، فلقد اكتفى بهذا القدر من الحديث عن المذكر والمؤنث ثم أكمل حديثه عن طبيعة النكرة والمعرفة، ثم الوصف والموصوف، دون تحليل أو تفسير لهذا الحكم الذى ساقه عن المذكر والمؤنث.

كما نجد بين النصوص المقتبسة من السيرافى حديثا عن تذكير بعض المفردات أو تأنيثها؛ وذلك فى إطار تفسير دلالات الألفاظ، دون أن يكون هذا الحديث مقصوداً لذاته. ومن أمثلة ذلك حديثه عن تذكير كلمة (المرء)، وذلك فى قوله:

«المرء هو الإنسان، وخلوه من أمارة التأنيث دليل على التذكير، والمرء مذكر على هذا الذكر...»(٥٨).

* ومن المباحث الصرفية الأخرى التى كانت أيضا تأتى عرضا فى ثنايا تفسيره وشرحه للمفردات، حديثه عن المفرد والجمع؛ حيث كانت ترد الإشارة إلى هذا الأمر دون أن يكون مقصوداً لذاته، ومن ذلك نجد أن السيرافى فى إطار تعليقه على كلمة «لأمة» التى ورد ذكرها فى أبيات أنشدها السيرافى لأحد الأعراب، ذكر أن الأعرابى:

«يريد باللأمة اللؤم... والألائم: اللئام، والملائم: الخصال اللئيمة، فأما الملاوم فالمعايب...»(٥٩).

فلقد ذكر السيرافى صيغة الجمع «الألائم»، و «الملائم» كأمر منطقى يستدعيه الحديث عن صيغة المفرد. وفى الاتجاه نفسه يذكر أنه «يقال امرأة وامرأتان ونساء ونسوة...»(٦٠) وإن كان هنا يذكر مثنى الكلمة إلى جانب حديثه عن صيغتى جمعها.

* كذلك ورد الحديث عن الاشتقاق عرضا فى تفسيره لدلالات المفردات ولم يكن مقصوداً لذاته فى النصوص التى اقتبسها التوحيدى عن السيرافى، ومن ذلك قول السيرافى:

«والضرَّة: لحمة تحت الإبهام، والضرة امرأة يتزوجها الرجل على امرأة، فإحداهما ضرة للأخرى، كأنها مضارة، ويقال: الضرة: الثدى»(٦١).

ويعلق التوحيدى على ذلك بقوله «وما أدرى ما يقول صاحب الاشتقاق»(٦٢).

ومن ذلك أيضا ما نقله التوحيدى عن أستاذه السيرافى، حيث يقول:

«وفلان يتمرأ بنا أى يبدى مروءته بسوء القول فينا، يقال: امرأة وامرأتان ونساء ونسوة، والمراء والممارة متقاربان عند القائل بالاشتقاق على تعسف فى التأويل...»(٦٣).

فالسيرافى هنا، إلى جانب حديثه عن صيغتى المثنى والجمع لكلمة «امرأة»، ذكر أيضا الاشتقاقات الممكنة لهذه المادة. وشبيه بهذا الأمر كذلك قول السيرافى:

«أما الضائف فهو من ضفت فلاناً إذا كنت ضيفه، وأضفت فلاناً إذا كان ضيفك، وكأن ضفته ملت إليه، وأضفته أملته، كما يقال: أضاف كذا إلى كذا إضافة، هذا ذاك بعينه، ولكن الضيافة تفردت بمعنى، والإضافة تميزت بمعنى، وكلاهما معروفان فى الأصل، وقول الكتاب إنضاف هذا إلى هذا، وسينضاف، كلمة خطأ»(٦٤).

ويعلق التوحيدى على ذلك التفسير بقوله:

«كذا قال أبو سعيد السيرافى، سمعت ذلك منه لفظا، وتتبعت ذلك فى كلام الأولين وهم الحجة فما عثرت عليه؛ يقال: ضيف وضيفان وأضياف وضيوف كل ذلك معروف، قال الله

تعالى: «إن هؤلاء ضيفى» (الحجر: ٦٨)، وقال: «فأبوا أن يضيفوهما» (الكهف: ٧٧)»[٦٥].

كما ورد حديثه عن المصدر باعتباره من المشتقات، وذلك فى إطار تفسير السيرافى لكلمة «النعى»، حيث قال التوحيدى:

«سمعت أبا سعيد السيرافى يقول: النعى مصدر نعى ينعى، والنعىّ - بالتشديد - الناعى، والناعى هو المخبر بالموت...»[٦٦].

* ومن النصوص التى اقتبسها التوحيدى من أستاذه السيرافى ما يتعلق بالصيغ الصرفية أو الميزان الصرفى، فكان منها ما يتعلق بصيغ المصادر، ومن ذلك قول أبى حيان:

«قال شيخنا أبو سعيد السيرافى الإمام: المصادر كلها على تفعال بفتح التاء، وإنما تجئ تفعال فى الأسماء وليس بالكثير، وذكر بعض أهل اللغة منها ستة عشر اسما لايوجد غيرها»[٦٧].

ثم ذكر التوحيدى هذه الأسماء:

«ومنها التبيان، والتلقاء، ومر بهواء من الليل وتبراك، وتعشار، وهى مواضع، وتمساح للدابة المعروفة، والتمساح الرجل الكذاب أيضا، وتجفاف وتمثال، وتمراد: بيت الحمام، وتلفاق، وهو ثوبان يلفقان، وتلقام: سريع اللقم»[٦٨].

وتحدث السيرافى عما ينصرف وما لا ينصرف فى حالة التصغير، فلقد «قال أبو سعيد السيرافى: فى الأسماء المصروفة ما إذا صغر منع الصرف، وفى الأسماء ما لا ينصرف، وإذا صغر صرف، وفيها ما لا ينصرف فى مصغر ولا مكبر... إلخ»[٦٩].

وهناك من القضايا الخاصة بالصيغ الصرفية التى أثارها السيرافى واقتبسها التوحيدى، والتى كانت تدور حول الصيغة الصرفية لكلمة، ومن ذلك حديث السيرافى عن كلمة يتون، حيث:

«قال أبو سعيد: (زيتون) يجوز أن يكون فيعولا وفعلوتاً، وهو أولى لأنه من الزيت وقد لزم الواو»[٧٠].

وتطرق السيرافى بالحديث كذلك لبعض المفردات التى بها حروف زائدة، ومن ذلك قول التوحيدى: «سألت السيرافى عن الزنباع ماهو، قال: السىء الخلق، والنون زائدة»[٧١]، ومن ذلك أيضا قوله:

«سألت السيرافى عن قول من قال: المزاح سمى مزاحًا لأنه أزيح عن الحق، فقال: هذا محكى عن ابن دريد، وهو باطل، والميم من سنخ الكلمة فى «مزحت أمزح» ومن «أزيح» تكون زائدة»[٧٢].

ومن القضايا التى أثارها التوحيدى على لسان السيرافى شيوع صيغ خاطئة، ومن ذلك قول التوحيدى:

«أما المعزول فمعروف، يقال: عزل الوالى أى صرف عن عمله، وانعزل فلان خطأ، وكان السيرافى يأباه ونظائر له، كقول العامة ينذبح وينقتل وينحفظ وينضبط وينصرع، وقال غيره: جائز مقبول»[٧٣].

وفى الإطار نفسه ذكر التوحيدى أن:

«قول الكتاب «انضاف هذا إلى هذا، وسينضاف» كلمة خطأ، كذا قال أبو سعيد السيرافى سمعت ذلك منه لفظا، وتتبعت ذلك فى كلام الأولين وهم الحجة فما عثرت عليه...»[٧٤].

وأخيراً، فهناك من النصوص التى اقتبسها التوحيدى ما تعرض فيها السيرافى لدلالات بعض الصيغ الصرفية، ومن ذلك حديثه باستفاضة عن الطبيعة، وهل هى فعيلة بمعنى فاعلة، أو بمعنى مفعولة[٧٥].

(ب) القضايا الدلالية للمفردات:

تنوعت المقولات المتعلقة بالقضايا الدلالية فى كتابات السيرافى التى اقتبسها التوحيدى بين مقولات نظرية وأخرى وردت فى سياق تفسيره للدلالات المعجمية للمفردات.

* ولقد كانت قضية اللفظ والمعنى من المباحث النظرية التى شغلت حيزاً من كتابات السيرافى التى اقتبسها التوحيدى، فلقد ذكر أبوسعيد - فى المناظرة التى دارت بينه وبين أبى بشر متى -:

«قدر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه؛ هذا إذا كنت فى تحقيق شئ على ما هو به. فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد فاجل اللفظ بالروادف الموضحة والأشباه المقربة، والاستعارات الممتعة، وبين المعانى بالبلاغة، أعنى لوّح منها لشئ حتى لا تصاب إلا بالبحث عنها والشوق إليها، لأن المطلوب إذا ظفر به على هذا الوجه عز وحلا، وكرم وعلا؛ واشرح منها شيئا حتى لا يمكن أن يمترى فيه، أو يتعب فى فهمه أو يعرج عنه لاغتماضه؛ فهذا المذهب يكون جامعا لحقائق الأشباه ولأشباه الحقائق»[٧٦].

فالسيرافى يرى أن:

«المعانى ليست فى جهة، والألفاظ فى جهة، بل هى متمازجة متناسبة، والصحة عليها وقف، فمن ظن أن المعانى تخلص له مع سوء اللفظ... وقبح التأليف والإخلال بالإعراب، فقد دل على نقصه وعجزه»[٧٧].

وبعبارة أخرى، فإن السيرافى يرى أنه يجب أن يكون اللفظ على قدر المعنى فلا يجور أحدهما على الآخر، لأن المعانى والألفاظ على حد قوله متمازجة متناسبة. فإذا تطلب الأمر بسط المعنى لبيانه وتوضيحه، فيجب أيضا استجلاء اللفظ ـ على قوله ـ بالروادف الموضحة والأشباه المقربة، وذلك لأن المطلوب إذا ظفر به على هذا الوجه عز وحلا، وكرم وعلا. ورغم مقولته بأن الألفاظ والمعانى متمازجة متناسبة، فإنه يظل لكل منهما هويته الخاصة به، فهو يرى أن «الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعى والمعنى عقلى؛ ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان، لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة، ولهذا كان المعنى ثابتا على الزمان، لأن مستملى المعنى عقل، والعقل إلهى، ومادة اللفظ طينية، وكل طينى متهافت»[٧٨].

وليس أدل على فصله بين اللفظ والمعنى من عبارته التى يحاور فيها أبا بشر متى، حيث يقول له:

«إذا سألتنى عن شئ أنظر فيه، فإن كان له علاقة بالمعنى وصح لفظه على العادة الجارية أجبت، ثم لا أبالى أن يكون موافقا أو مخالفا، وإن كان غير متعلق بالمعنى رددته عليك وإن كان متصلا باللفظ ولكن على وضع لكم فى الفساد على ما حشوتم به كتبكم رددته أيضا»[٧٩].

* وتبرز قضية الترادف خلال معالجة السيرافى لقضية اللفظ والمعنى، حيث يرى أنه إذا تطلب الأمر بسط المعنى لبيانه وتوضيحه، فيجب أيضا استجلاء اللفظ بالروادف الموضحة والأشباه المقربة، أو باستخدام الألفاظ المترادفة، فيقول:

«إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد فاجل اللفظ بالروادف الموضحة والأشباه المقربة...»[٨٠].

فهذا يكشف اقتناعه بوجود المترادفات فى اللغة وأنها ليست من قبيل العبث أو السرف الفكرى، بل هى ضرورة منطقية أوجبتها الحاجة للتمييز بين الفروق الدقيقة القائمة بين المعانى المتشابهة أو المتداخلة، لأنه «يجب أن يكون بين كل لفظتين ـ إذا تواقعتا على معنى، وتعاورتا عرضا ـ فرق»[٨١].

* وكان لقضية تعدد المعنى جانب من اهتمام السيرافى جعله يقر المقولة التى ذكرها رجل من أهل الأدب عن تعدد المعنى، فلقد قال التوحيدى:

«سمعت فى مجلس أبى سعيد شيخاً من أهل الأدب يقول: ومن الأفعال ما له وجهان. كشئ ينصرف على معنيين، مثل: أصاب عبدالله مالاً، وأصاب عبدالله مال، إذا أصابه مال من قسمة، ووافق زيد حديثنا، إذا صادفهم يتحدثون، ووافق زيداً حديثنا إذا سره وأعجبه، وأحرز زيد سيفه إذا صانه فى غمده، وأحرز زيداً سيفه إذا خلصه من القتل وشبهه؛ ولو قلت أحرز امرؤ أجله لم يجز، لأن الرجل لا يحرز أجله، ولكن أجله يحرزه إلا أن تذهب إلى قولك: أحرزت أجلى بالعمل الصالح»[٨٢].

فمن هذا النص تبرز قضية تعدد المعنى، حيث الكلمة الواحدة قد تكون ذات معنيين أو أكثر، إلا أن النص هنا قصر هذه القضية على الأفعال بينما هى كائنة أيضا فى الأسماء، ومن ذلك ما ورد عنده بصدد الحديث عن كلمة «الضرة»؛ حيث ذكر معانيها المتعددة[٨٣].

* وفى إطار الحديث عن دلالة المفردات، عمد أبو سعيد إلى منهج اطرد استخدامه له بصدد تفسيره للمفردات؛ حيث دأب على ذكر المعنى المباشر للكلمة، ثم التعرض لمشتقات الكلمة مع ذكر معانيها. وفى كثير من الأحيان يعلق على الكلمة بعد ذكر معناها بقوله: «هذا اللفظ غريب»[٨٤]. ومن النماذج الممثلة لهذا المنهج قوله فى التعليق على كلمة وردت فى أبيات من الشعر، فذكر أن الشاعر:

«يريد باللأمة اللؤم، هذا لفظ غريب، فإن اللأمة الدرع، وكذلك يقال: استلأم الرجل إذا دخل فى شكته، والشكة: السلاح؛ فأما استلم - بغير همز - فلمس الحجر، والحجر هو السلام، والألائم: اللئام، والملائم: الخصال اللئيمة، فأما الملاوم فالمعايب، ومنه «فأقبل بعضهم على بعض يتلاومون» (القلم ٣٠)..»[٨٥].

وفى أحوال أخرى كان يبدأ بذكر اشتقاقات الكلمة، وكيفية نطقها قبل أن يذكر معناها، ومن ذلك قول التوحيدى:

«سمعت أبا سعيد يقول: النعى مصدر نعى ينعى. والنعىّ - بالتشديد - الناعى، والناعى هو المخبر بالموت»[٨٦].

وتارة أخرى يعلق السيرافى على نطق كلمة وردت فى أبيات من الشعر، ويحذر من نطقها على نحو معين يؤدى بها إلى دلالة ليست هى المقصودة فى الأبيات، ثم يذكر نطقها الصحيح الذى يؤدى إلى المعنى الذى ترمى إليه اللفظة فى سياق الأبيات. فمن ذلك ما ذكره التوحيدى فى التعليق على لفظة وردت فى أبيات من الشعر:

«سمعت السيرافى يقول: إياك أن تنشد: طُرَّ شاربى. لأن طر قطع. ومنه الطار والطرّار، ومنه طرة الغلام وطرة الثوب. فأما طر - بالفتح - فمعناه نبت، يقال طر وبر الناقة إذا بدا صغاره وناعمه»[٨٧].

وفى مواضع أخرى يذكر المعانى المختلفة للكلمة الواحدة، من قبيل تعدد المعنى للصيغة اللغوية الواحدة، على نحو ما ورد الحديث عنه آنفا بصدد كلمة «الضرة»[٨٨] فى إطار حديثنا عن قضية تعدد المعنى.

وفى أحوال أخرى يقوم بتأصيل الكلمة، ثم يذكر معناها، ومن ذلك قول السيرافى:

«والرفُّ... هو من كلام العرب، وهو الذى يضاف إلى الحائط ليوضع عليه شئ»[٨٩].

ونحو قولـــه:

«أما المقلول فالذى تضرب قلته، لا أعرف غير ذلك، وقول العامة هذا على المقلول خطأ لا وجه له فى العربية البتة»[٩٠].

ومن منهجه أيضا، بصدد الحديث عن دلالات الألفاظ، ذكره معنى الكلمة ثم يبين الزائد عن صيغتها الصرفية، فمن ذلك قول التوحيدى «سألت السيرافى عن الزنباع ما هو، قال: السيء الخلق، والنون زائدة»[٩١]. كذلك كان يذكر معنى اللفظة ثم يذكر الصيغ الصرفية الخاطئة[٩٢].

(ج) القضايا النحوية التركيبية:

تتناول دراستنا لهذه القضايا أربعة مباحث، أول هذه المباحث يتصدى للقضايا النظرية فى علم النحو من خلال ما اقتبسه أبو حيان من أستاذه أبى سعيد السيرافى، وثانيها يتصدى بالدراسة للمصطلحات النحوية التى تعرضت لها النصوص، وثالثها يقوم بدراسة التراكيب والأساليب، وآخرها يعالج قضايا النحو وأثره فى العروض وفق ما كشفت عنه نصوص السيرافى فى كتابات التوحيدى.

المبحث الأول: القضايا النظرية:

* شغلت قضية الفرق بين النحو والمنطق قدراً كبيراً من اهتمام السيرافى، فأفاض فى الحديث فيها خاصة فى

مناظرته مع أبى بشر متى، التى أوردها أبو حيان فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة)، بالإضافة إلى مقولات عدة فى كتابه (المقابسات).

فالسيرافى يرى أن «النحو هو عيار الأشياء، وحلى الألسن، وجلاء الأسماع»(٩٣)، فهو يرى أن النحو، بالإضافة إلى دوره فى تمييز الأشياء وتحديد معانيها، يضفى على الكلام حسن الصنعة بما يضيفه عليه من الفصاحة، ويريح الأذن لكونه فصيحاً ينسجم مع الذوق اللغوى، وذلك لأن :

«صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية؛ وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل»(٩٤).

أى أن النظم المألوف والكلام المعروف هو الطريق إلى معرفة صحيح الكلام من فاسده إذا كان الحديث بالعربية. أما صلاح المعنى من فساده، فيعرف بالعقل وليس بالمنطق. المنطق مجرد شكل وصياغة، أما الحدس فهو أداة المعرفة، والتجربة المباشرة طريق إليها. وفهم الكلام بالقصد وليس بالمنطق، فالمعنى قصد، والقصد شعورى وليس عقليا، يعبر عنه فى كلام تعرف قواعده بالنحو.

«والنحو يرتب اللفظ ترتيبا يؤدى إلى الحق المعروف أو العادة الجارية. والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق»(٩٥). فعند أهل النحو تغنى اللغة عن المنطق. فاللغة منطق العرب كما أن المنطق لغة اليونان. والكلام والمنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والغرض والتمنى والنهى والحض والدعاء والنداء والطلب منطق العرب. النحو منطق ولكنه مستمد من اللغة العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة(٩٦).

أما عند أهل المنطق، فالخلاف بين النحو والمنطق هو خلاف بين اللفظ والمعنى، والمعنى أهم من اللفظ. اللفظ طبيعى والمعنى عقلى. لهذا كان اللفظ بائداً فى الزمان؛ لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة. والمعنى ثابت على مر الزمان لأنه مستمد من العقل، والعقل إلهى. اللفظ طينى مادى والمعنى روحى سماوى(٩٧). لذلك، لا يحتاج المنطق إلى النحو فى حين أن النحو فى حاجة إلى المنطق.

المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ. وتناول المنطق اللفظ بالعرض، وإن تناول النحوى المعنى فبالعرض. والمعنى أشرف من اللفظ واللفظ أوضع من المعنى. فعند المنطقى المنطق والنحو تخصصان متمايزان، المنطق للمعنى والنحو للفظ. ولوسئل المنطقى عن النحو لما أفاد، ولو سئل النحوى عن المنطق لما عرف(٩٨). ولذلك، قال أبو بشر متى لتبرير عجزه عن تفسير بعض التراكيب النحوية التى طرحها عليه السيرافى:

«لو نثرت أنا أيضا عليك من مسائل المنطق أشياء لكان حالك كحالى»(٩٩).

ورفض السيرافى هذا التمايز بين المنطق والنحو. فإن النحو ينظر فى علاقة اللفظ بالمعنى من حيث سلامة اللفظ وجريه على العادة. وإذا لم يكن اللفظ متعلقا بالمعنى فإنه يكون خارج البحث ولا يرد إلى المنطق ولا إلى النحو؛ إذ يكون مجرد حشو. ولا توجد لغة موازية للغة الألفاظ المقررة بين أهلها. لغة المنطق كالسبب والآلة والإيجاب والموضوع والمحمول والكون والفساد والمهمل والمحصور أقرب إلى العى والفهاهة منها إلى اللغة والمنطق. والمنطقى لا يعرف النحو ويخوض فيه، ولا يعرف الشعر والخطابة ويخوض فيهما. وقول المنطقى إن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى وإن المنطق ينظر فى المعنى دون اللفظ مجرد ادعاء؛ لأن المنطقى يجيل فكره فى المعانى ويرتب ما يريد بالسانح والخاطر والحدس والوهم. فإذا ما أراد التعبير عن ذلك للمتعلم والمناظر له فإنه يحتاج إلى اللفظ الذى يشتمل على مراده ويكون مطابقا لقصده، ولهذا يرفض السيرافى ثنائية اللفظ والمعنى نظراً لحاجة كل منهما إلى الآخر(١٠٠).

ويرى السيرافى أن الفرق بين المنطق والنحو يتلخص فى أن النحو من الفطرة والطبيعة، والمنطق من العقل والصنعة مما قد يغنى الإنسان عن المنطق دون النحو. فعند السيرافى يغنى الطبع والفطرة والبديهة وعادة الناس فى الكلام عن المنطق. فالإنسان يتعلم من اللغة أولا بالنشأة والوراثة، بالطبيعة والاكتساب قبل المنطق الذى هو اجتهاد فى المعنى بالنظر والرأى. وإذا كانت الحاجة ماسة إلى كتاب (البرهان) كما يقول أهل المنطق فكيف استدل الناس قبل ظهور علم المنطق؟ وإذا كان الناس قد استطاعوا البرهنة قبل كتاب

(البرهان) فإنهم قادرون على ذلك بعده ودون معرفته، ومن ثم يمكن الاستغناء عنه؛ خاصة لو كان تخليطا وزرقا وتهويلا ورعداً وبرقا. كل المنطق، أشكاله، قضاياه، وطرق استدلاله، خرافات وترهات، ومغالق وشبكات، يغنى عن ذلك كله جودة العقل، وحسن التمييز، ولطف النظر، وثقب الرأى، ونور النفس بعون الله وفضله، ومن منح الله الهنية، ومواهبه السنية، يخص بها من يشاء من عباده. ويجهل أهل المنطق النحو من بدل ووجوهه، ومعرفة وأقسامها، ونكرة ومراتبها. ولا يكفى أن يكون المنطق من عمل العقل؛ لأن المنطق على وجوه عدة منها اللغة واللسان، فى حين أن النحو يساعد على فهم المراد من الكلام وقدر اللفظ على المعنى، فلا يفضل عنه، وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص عنه»[١٠١].

ويرى السيرافى أنه برغم وجود الاختلافات بين النحو والمنطق، فإن هناك نوعاً من التكامل بينهما؛ إذ لما كان النحو منطق اليونان، وكان المنطق نحو العرب، فالمنطق نحو عقلى، والنحو منطق عربى. المنطق لغة الفكر، والنحو منطق اللغة. فالخلاف بين المنطق والنحو ظاهرى يعبر فقط عن خصائص الشعوب، اليونان والعرب. ولكنهما وظيفيا يؤديان المهمة نفسها، الضبط والإحكام، والتقنين والتقعيد. فهو يرى أن المنطق عقلى والنحو طباعى، ولما كان المنطق بالعقل والنحو بالطبع وكان الطبع أقرب إلينا من العقل، وكانت الحاجة إلى النحو أشد من الحاجة إلى المنطق، وكان النحو أول مباحث الإنسان فى حين إن المنطق آخر مطالبه. لذلك، فإنك إذا قلت لإنسان: «كن منطقيا» فإنك تريد: كن عقليا أو عاقلا، أو اعقل ما تقول... وإذا قال لك آخر: «كن نحويا لغويا فصيحا» فإنما تريد: «افهم عن نفسك ما تقول، ثم رم أن يفهم عنك غيرك»[١٠٢]. فالبحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمى بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحويا، والنحوى منطقيا[١٠٣].

* ومن القضايا النظرية فى إطار القضايا النحوية التركيبية، قضية معانى النحو، حيث يرى:

«أبو سعيد أن معانى النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف فى مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخى الصواب فى ذلك وتجنب الخطأ من ذلك، وإن زاغ شئ عن هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم. فأما ما يتعلق باختلاف لغات القبائل فذلك شئ مسلم لهم ومأخوذ عنهم، وكل ذلك محصور بالتتبع والرواية والسماع والقياس المطرد على الأصل المعروف من غير تحريف»[١٠٤].

فالسيرافى يرى أن هناك معايير عدة تحدد لنا معنى التركيب النحوى، وتتضافر جميعها لتعطى الدلالة المقصودة من هذا التركيب. ومن بين هذه المعايير صياغة الكلمة وبنيتها، وهى ما أشار إليه بعبارة «حركات اللفظ وسكناته». ثم أشار إلى الأدوات التى تقيم علاقة بين لفظ وآخر داخل التركيب النحوى، وعنى به «وضع الحروف فى مواضعها المقتضية لها»، إذ إن استبدال حرف بآخر قد يغير دلالة التركيب النحوى. ثم يحدثنا عن معيار نظم المفردات داخل التركيب وما يؤدى إليه التقديم والتأخير فى تأليف الكلام ونظمه من إبراز دلالة التركيب النحوى وانعكاسه على جماليات الكلام وما تحدثه من أثر فى نفس المتلقى. كما أشار السيرافى إلى أن هذه المعايير إنما تتم وفق قواعد تحكمها. ولكن ليس كل خروج عن هذه القواعد يعد خطأ؛ لأنه قد يكون سائغا فى أحيان كثيرة بالاستعمال النادر والتأويل البعيد، أو قد يكون مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم. والتمييز بين هذا وذاك إنما هو محصور بالتتبع والرواية والسماع والقياس المطرد على الأصل المعروف من غير تحريف.

* ومن القضايا النحوية التركيبية كذلك قضية معانى الحروف، وهى مرتبطة بقضية معانى النحو التى تحدثنا عنها آنفا، وذلك لأنه إذا كان وضع الحروف فى مواضعها المقتضية لها فى التركيب النحوى له أهميته الحيوية فى نظم الكلام وتأليفه، فإن معرفة معانى الحروف يكون حيويا لإدراك أى منها نستعمله ليكون منسجما مع تأليف الكلام من ناحية، وللوصول إلى الدلالة المنشودة من هذا التركيب النحوى من ناحية أخرى. فمن المعانى التى قيلت:

«إن «فى» هى للوعاء، وإن «فى» تقال على وجوه: يقال: «الشئ فى الإناء»، «والإناء فى المكان»، «والسائس فى السياسة»، «والسياسة فى السائس»... كما يقولون إن الباء للإلصاق»(١٠٥).

وفى إطار الحديث عن وضع الحروف والأدوات فى مواضعها المقتضية لها وفقا لما تقتضيه دلالة التركيب النحوى، تحدث السيرافى عن استعمال «ما» لغير العاقل، و «من» للعاقل، وذلك من خلال شرحه لقوله تعالى: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء)(١٠٦)، حيث يشير إلى أن «ما» هاهنا وقعت على من يعقل، وهن النساء، والأصل أن «ما» تقع على من لا يعقل، و «من» على من يعقل، فإن هذا جائز؛ ألا ترى إلى قوله «والسماء وما بناها»(١٠٧)، أى: ومن بناها، وإن كان قد قيل فيه وجه آخر وهو: «والسماء وما بناها» أى وبناؤها؛ قال: ويجوز أن تكون «ما» ها هنا بمنزلة «الذى»، كأنه قال: الذى طاب لكم من النساء، فإن قيل على هذا الوجه، فكيف تكون بمعنى الذى وهو للمذكر، قيل: هذا يجوز لأنه عبارة عن الجنس، ألا ترى إلى قولك: من فى الدار صحيح، مع علمك أن فى الدار امرأة أو رجلا؛ وكما قال تعالى: «النار الذى كنتم به تكذبون»(١٠٨)، ويكون هاهنا عائداً على اللفظ نفسه؛ قال: وهذا وجه صالح. قال: ويجوز على معنى ثالث وهو أن تكون «ما» عبارة عن أى وقت وزمان كأنه قال: «وانكحوا من النساء ما طاب أى وقت طاب، وقال: إن صح هذا فهو جيد»(١٠٩).

وبالإضافة إلى حديث السيرافى عن معانى الأدوات والحروف، تحدث أيضا عن معنى الضمير «هو»؛ فلقد «قال أبو سعيد السيرافى: «هو» عبارة عن اسم منكور، كما أن قولنا «فلان» عبارة عن كل اسم علم ما يعقل»(١١٠). كما ذكر أن «النكرة أخف من المعرفة. لأن النكرة حال الاسم فى الأول...»(١١١).

* ومن بين القضايا النحوية التركيبية قضية الإعراب ومفهومه؛ حيث قال التوحيدى:

«سمعت أبا سعيد السيرافى يقول: والإعراب حركة تحل بآخر حرف من الاسم كالدال من زيد، وكان غيره يقول: الأسماء أصول «والأفعال فروع منها»(١١٢).

وهو يرى أن:

«صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية»(١١٣).

ولما كان «من يتكلم بالإعراب والصحة ولا يلحن ولا يخطئ ويجرى على السليقة الحميدة والضريبة السليمة قليل أو عزيز»، فإن الحاجة شديدة إلى «من عدم هذه السجية وهذا المنشأ إلى أن يتعلم النحو ويقف على أحكامه ويجرى على منهاجه، ويفى بشروطه فى أسماء العرب وأفعالها وحروفها وموضوعاتها ومستعملاتها ومهملاتها؛ ومتى اتفق إنسان بهذه الحلية وعلى هذا النجار، فلعمرى إنه غنى عن تطويل النحويين كما يستغنى قارض الشعر بالطبع عن علم العروض...»(١١٤).

ولقد نظر السيرافى إلى اللحن فى اللغة نظرة اجتماعية، أو بعبارة أخرى نظرة طبقية، فلقد قال السيرافى:

«سمعت نفطويه يقول: «لحن الكبراء النصب والجر، ولحن الأواسط الرفع، ولحن السفلة الكسر»(١١٥).

المبحث الثانى
المصطلحات النحوية:

تناولت النصوص المنسوبة إلى السيرافى فى كتابات التوحيدى مصطلحات نحوية عدة، منها ما يتعلق بالاستثناء ومنها ما يتعلق بعسى، وكذلك ما يتعلق بالأسماء المصروفة وغير المصروفة.

* أما عن الاستثناء فقد تحدث عن قضيتين، هما: «حاشا»، و «غير».

وبعد أن يسوق أبو حيان قول السيرافى فى ذلك، يعلق بقوله: «هذا آخر كلام أبى سعيد، سقته لأنه تمام المعنى فى لفظ مختلف فيه»(١١٦).

وفى باب الاستثناء أيضا تحدث السيرافى عن «غير» ـ وهى أحد أدوات الاستثناء ـ ولكنه ذكر أنها تستعمل

بمعنى «مثل»، وذلك فى تعليقه على ثلاثة أبيات وردت كلمة «غير» فى واحد منها، فلقد قال حارثة بن بدر الغدانى: [البسيط]

يا كعب ما طلعت شمس ولا غربت
إلا تقرب آجالا لميعاد
يا كعب صبرا على ما كان من حدث
يا كعب لم يبق منا غير أجلاد
إلا بقيات أنفاس نحشرجها
كراحل رائح أو باكر غاد

قال أبو سعيد: «فإن «غير» هاهنا بمنزلة «مثل»، كأنك قلت: لم يبق منا أجساد إلا بقيات أنفاس، وعلى هذا أنشد الناس هذا البيت للفرزدق: [البسيط]

ما فى المدينة دار غير واحدة
دار الخليفة إلا دار مروانا

جعلوا «غير» صفة بمنزلة مثل، ومن جعله بمنزلة الاستثناء لم يكن له بد من أن ينصب أحدهما، وهو قول ابن أبى إسحاق»(١١٧).

* أما عن «عسى» فقد «قال أبو سعيد: فى عساك وعسانى ثلاثة أقوال:

أحدها قول سيبويه، وهو أن عسى حرف بمنزلة لعل ينصب ما بعدها وهو الاسم، والخبر مرفوع والكاف اسمها وهى منصوبة، واستدل على النصب فى عساك بقول: عسانى، والنون والياء فيما آخره الألف لا تكون إلا للنصب.

والقول الثانى قول الأخفش: إن الكاف والياء والنون فى موضع رفع، وحجته أن لفظ النصب استعير للرفع فى هذا الموضع كما استعير له لفظ الجر فى لولاى ولولاك.

والقول الثالث قول المبرد: إن الكاف والياء والنون فى عساك وعسانى فى موضع نصب بعسى، فإن اسمها فيها مرفوع، وجعله كقولهم: عسى الغوير أبؤسا، وحكى أنه قدم فيها الخبر لأنها فعل، وحذف الفاعل لعلم المخاطب به فعل صحيح لا يدخله الاختلاف فيه»(١١٨).

* كما يذكر التوحيدى قول السيرافى فى الأسماء المصروفة:

«ما إذا صغر منع الصرف، وفى الأسماء مالا ينصرف، وإذا صغر صرف، وفيها مالا ينصرف فى مصغر ولا مكبر...إلخ»(١١٩).

المبحث الثالث:

التركيب والأساليب:

كشفت النصوص المنسوبة إلى السيرافى فى كتابات التوحيدى عن قضايا تركيبية وأسلوبية عدة، عالجها السيرافى من نواح عدة، منها ارتباط دلالة التركيب بضبط إحدى مفرداته، ومنها استخدام أداة مكان أخرى وما يثيره ذلك من تأويلات دلالية مختلفة، ومنها أيضا الحديث عن فروق دلالية بين تراكيب بينها قدر من الاختلاف فى التركيب، وأخيرا التراكيب التى تبرز أثر النحو فى حدوث الضرورة الشعرية.

* أما عن ارتباط دلالة بعض التراكيب بضبط إحدى مفرداته، فقد تجلى ذلك فى تعليق السيرافى على تراكيب عدة، منها:

الحديث عن انتصاب كلمة «قائما» على الحال فى قوله تعالى: «قائما بالقسط»(١٢٠)، فلقد قال أبو حيان سألت السيرافى عن قوله «قائما بالقسط» بم انتصبت «قائما»؟ قال: بالحال، قلت أين الحال؟ قال: لله تعالى، قلت أيقال لله حال؟ قال: إن الحال هى للفظ لا لمن يلفظ بالحال عنه. ولكن الرحمة لا تستوفى حقيقة المعنى فى النفس إلا بعد تضوع الوهم. هذه الأشياء صناعة تسكن إليها النفس ويقنع بها القلب»(١٢١).

* أما عن استخدام أداة مكان أخرى وما يثيره ذلك من تأويلات دلالية، فمنها قول التوحيدى: «سمعت السيرافى يقول «فانكحوا ما طاب لكم من النساء»(١٢٢). «ما» هاهنا

وقعت على من يعقل، ومن النساء، والأصل أن «ما» تقع على من لا يعقل و «من» على من يعقل، فإن هذا جائز؛ ألا ترى إلى قوله «والسماء وما بناها»(١٢٣)، أى ومن بناها، وإن كان قد قيل فيه وجه آخر وهو: (والسماء وما بناها) أى وبنائها؛ قال: ويجوز أن تكون «ما» هاهنا بمنزلة «الذى»، كأنه قال: الذى طاب لكم من النساء، فإن قيل على هذا الوجه، فكيف تكون بمعنى الذى وهو للمذكر، قيل: قد يجوز لأنه عبارة عن الجنس، ألا ترى إلى قولك: من فى الدار صحيح، مع علمك أن فى الدار امرأة أو رجلا، وكما قال تعالى «النار الذى كنتم به تكذبون»(١٢٤)، ويكون هاهنا عائدا على اللفظ نفسه؛ قال: وهذا وجه صالح. قال: ويجوز على معنى ثالث وهو أن تكون «ما» عبارة عن أى وقت وزمان كأنه قال: وانكحوا من النساء ما طاب أى وقت طاب، وقال: إن صح هذا فهو جيد»(١٢٥).

* أما عن الفروق الدلالية بين تراكيب بينها قدر من الاختلاف وقدر من التشابه فى التركيب، فمنها:

عبارة «زيد أفضل الإخوة» ومدى اختلافها دلاليا عن عبارة «زيد أفضل إخوته»(١٢٦).

ومن التراكيب التى أدلى فيها السيرافى برأيه فى دلالتها، قول أبى حيان:

«قلت لأبى سعيد السيرافى شيخ الدنيا: قال أبو زيد: يقال: إنه لكثير فضيض الكلام، أيراد بهذا مدح المذكور أم الزراية عليه؟

فقال لى: هو إلى الزراية أقرب؛ لأن الفض كسر، ومنه: فضضت ختم الكتاب، ومنه: ضربه فصار فضاضا؛ والصحيح خير من المكسور، وكأنه يراد بهذا أنه يرمى بالكلام مكسرا غير صحيح»(١٢٧)

ومن التراكيب التى ساقها لوجود فروق دلالية بينها دون أن يفسرها أو يعلق عليها:

«لهذا على درهم غير قيراط؛ ولهذا الآخر على درهم غير قيراط»(١٢٨) وكذلك عبارة: «قال رجل لصاحبه: «بكم الثوبان المصبوغان». وقال آخر: «بكم ثوبان مصبوغان». وقال آخر: «بكم ثوبان مصبوغين»(١٢٩).

ومنها أيضا قوله: «قال قائل: «من الكلام ما هو مستقيم حسن، ومنه ماهو مستقيم محال، ومنه ماهو مستقيم قبيح ومنه ما هو محال كذب، ومنه ما هو خطأ»(١٣٠).

ومن التراكيب التى ساقها دون تفسير أو تعليق كذلك قول السيرافى:

«قال قائل: «لفلان من الحائط إلى الحائط» ما الحكم فيه؟ وما قدر المشهود به لفلان؟ فقد قال ناس: له الحائطان معا وما بينهما. وقال آخرون له النصف من كل منهما. وقال آخرون: له أحدهما..»(١٣١).

ولقد علق السيرافى على التراكيب السابقة بقوله إن «علاقتها بالمعنى العقلى أكثر من علاقتها بالشكل اللفظى»(١٣٢).

ومن التراكيب التى ذكرها السيرافى، والتى تبرز أثر النحو فى حدوث الضرورة الشعرية، ما ذكره التوحيدى من أنه قد

«حكى أبو سعيد السيرافى أنه دخل إلى مسجد ابن دريد ورجل ينشد: [الوافر]

تغيرت البلاد ومن عليها
فوجه الأرض مغبر قبيح

تغير كل ذى طعم ولون
وقل بشاشة الوجه المليح

فقال أبو بكر: هذا والله عجب، أول من قال الشعر أقوى؛ قال، قلت: له مخرج فى النحو إذا ترك الإقواء، قال: ما هو: قلت: وقل بشاشة الوجه الصبيح، بحذف التنوين وبنصب، والتنوين يراد، ويكون نصه على مذهب التمييز...»(١٣٣).

ثالثا: أنواع أخرى من النصوص المنسوبة إلى السيرافى:

ويتناول هذا المحور الأخير من البحث دراسة أنواع أخرى من النصوص المنسوبة إلى السيرافى فى كتابات أبى حيان التوحيدى، وتشمل الشعر وشروحه، الأقوال المأثورة والحكايات والتعليق عليها.

* أما عن الشعر الذى ورد على لسان السيرافى فى كتابات التوحيدى، فتراوح بين أبيات مصحوبة بتعليق عليها، وأخرى ساقها دون تعليق.

أما عن الأبيات التى ساقها مصحوبة بتعليق، فقد كان فى أغلبه لغويا، كما كان بعض هذه الأبيات من إنشاده وبعضها الآخر رواها عن آخرين.

أما عن الأبيات التى لم ينسبها إلى أحد وفى الأغلب كانت من نظمه؛ حيث ساقها ليستعين بها على تفسير معانى بعض المفردات لغويا، ومناقشة ما تثيره هذه المفردات من قضايا بعينها، فمنها قول التوحيدى:

«قال أبو سعيد السيرافى: إن هذا لزيد إذا كان المشار إليه هو زيد، وكسروا اللام ليزول اللبس، وأصلها الفتح، لأن الباب فى الحروف المفردة أن تبنى على الفتح فإذا وصلتها بالمكنى عادت إلى أصلها من الفتح، وذلك قوله: إن هذا له، وإن هؤلاء لنا، لأنك تقول فى مكنى المرفوع: إن هذا لأنا، وإن هؤلاء لنحن، وإن هذا لهو، وأنشد: [الطويل]

وإنى امرؤ من عصبة خندفية

أبت للأعادى أن تنيخ رقابها» (١٣٤)

فلقد ناقش السيرافى قضية كسر اللام وفتحها، ثم ذيل رأيه ببيت من الشعر من إنشاده كشاهد على صحة رأيه. وفى موضع آخر بدأ بإنشاد أبيات هى فى الأغلب من نظمه، ثم علق عليها بالتفسير اللغوى لبعض المفردات التى وردت فيها، ولكى يدلل على صحة تفسيره؛ روى شطراً لشاعر آخر جاهلى هو طرفة بن العبد (١٣٥)

ولقد أورد السيرافى أبياتا من نظم الآخرين كشاهد على صحة رأيه إزاء مناقشته لقضية لغوية. ومن ذلك تفسيره لكلمتى «الوعد» و «الوعيد»، ثم دلل على صحة تفسيره ببيت «لأبى وجزة السعدى يقول مادحا بلسانه جاريا على فطرته: [الكامل]

صدق إذا عد الرجال وأوعدوا

فأحث بادرة وأوفى موعد (١٣٦)

كما ساق السيرافى أبياتا من الشعر لخارجى فى زيد بن على بن حسين بن على بن أبى طالب عليه السلام لما قتل: [الكامل]

يابا حسين والحوادث جمة

أولاد درزة أسلموك وطاروا

يابا حسين لو شراة عصابة

علقتك كان لوردهم إصدار

إن يقتلوك فإن قتلك لم يكن

عاراً عليك ورب قتل عار (١٣٧)

ثم ذيل السيرافى هذه الأبيات بالتفسير اللغوى لكلمات وردت فيها، هى: «أولاد درزة»، و«شراة عصابة»، فقال:

أولاد درزة: الخياطون، وإنما يعنى أرذال الناس وسفلتهم، وشراة عصابة: مزاح عن حقه، أراد: عصابة شراة، وإنما قالوا: نحن شراة أى نحن شرينا أنفسنا أى بعناها فى ذات الله». (١٣٨)

أما عن أبيات الشعر التى أنشدها السيرافى دون تعليق، فمنها ما كان من نظم غيره، ومن ذلك قول التوحيدى:

«أنشدنا أبو سعيد: [الكامل]

أولاد درزة أسلموه مبسلا

يوم الخميس لغير ورد الصادر

تركوا ابن فاطمة الكريم جدوده

بمكان مسخنة لعين الناظر

وعزاها إلى بعض الخوارج» (١٣٩).

ومن ذلك أيضا

«أنشدنا أبو سعيد السيرافى لأبى هفان يخاطب إبراهيم بن المدبر وقد خرج مصعدا إلى بغداد من البصرة: [الرمل] ..» (١٤٢)

وهناك من أبيات الشعر ما ذكره على سبيل مناسبتها لمقتضيات الموقف[١٤١]، وهناك أيضا أبيات من الشعر قرئت على السيرافى لاستطلاع رأيه فيها، فصمت ولم يبد تعليقا عليها، مما يوحى بإقراره لها وموافقته عليها[١٤٢].

* أما عن الأقوال المأثورة والحكايات التى ذكرها السيرافى، فمنها الأقوال التى وردت رداً على أسئلة مرتبطة بمواقف معينة، ومن مثل هذه الأقوال على سبيل المثال: «قيل لمدينى أتحب رمضان؟ قال: ما أتهناً بشهور سائر السنة من أجله فكيف أحبه؟» [١٤٣]. ومنها أيضا: «سكر مزبد يوما وجاء إلى امرأته فقالت: أسأل الله أن يبغض إليك النبيذ، فقال: وإليك القبب»[١٤٤].

وبالنسبة إلى الحكايات فقد أورد السيرافى بعضها مفسراً بعض مفرداتها لغويا، ومنها ما ساقه لما فيه من الحكمة والعبرة.

ومن الحكايات التى ساقها لتفسير بعض مفرداتها لغويا قوله:

«دخل عطية بن عبد الرحمن الثعلبى على مروان بن محمد، فلما صار على طرف البساط تكلم. فملأه سروراً. ثم قال: ايذن لى يا أمير المؤمنين أقبل يدك. فقال له مروان: قد عرف أمير المؤمنين مكانك فى قومك وفضلك فى نفسك. والقبلة من المسلم ذلة، ومن الكافر خدعة، ولا حاجة بك إلى أن تذل أو تخدع. وأنت الأثير عندنا على كل حال. الخاء من «خدعة» كانت مضمومة... وفتحها لغة رسول الله ﷺ وآله، وضمها جائزة»[١٤٥].

أما عن الحكايات التى ساقها دون تعليق ولكن مضمونها يوحى بالحكمة والعبرة، فمنها ما نقله التوحيدى عن خط السيرافى من أن:

«عبد الملك بن عمير قال ـ وأومأ بيده إلى قصر الإمارة بالكوفة ـ: دخلت هذا القصر فرأيت عجبا؛ رأيت عبيد الله بن زياد جالسا على سريره وبين يديه ترس فيه رأس الحسين بن على عليهما السلام ولعن قاتلهما، ثم دخلت هذا القصر فرأيت المختار جالسا على السرير وبين يديه ترس فيه رأس عبيد الله بن زياد، ثم دخلت هذا القصر فرأيت مصعب بن الزبير بن العوام وهو جالس على السرير وبين يديه ترس فيه رأس المختار، ثم دخلت هذا القصر فرأيت عبد الملك ابن مروان جالسا على السرير وبين يديه ترس فيه رأس مصعب...»[١٤٦].

خلاصة القول، أن النصوص المنسوبة إلى السيرافى فى كتابات أبى حيان التوحيدى كشفت عن أمور عدة لها أهميتها. ولعل أهمها أن طرق نقل أو تحمل هذه النصوص أبرز أمانة تحمل التلميذ عن أستاذه، فضلا عن أمانة النقل عند الأستاذ. فكل منهما لم ينسب أو يدعى لنفسه رأيا لم يكن صادرا منه، مما يؤسس ويرسخ أدبيات الأمانة العلمية لدى التلميذ والأستاذ على حد سواء.

ولقد كشفت هذه النصوص عن معالجة قضايا متنوعة، فكان منها ما يتعلق ببنية الكلمة وما يرتبط بها من قضايا صرفية تتعلق بالميزان الصرفى أو المصادر والاشتقاق.

وأبرزت النصوص كذلك القضايا المتعلقة بدلالة المفردات، وكشفت عن منهج السيرافى فى معالجتها وإبراز دلالتها، كما كانت قضية اللفظ والمعنى من المباحث التى شغلت حيزا من كتابات السيرافى، فضلا عن معالجته لقضية الترادف، وقضية تعدد المعنى.

كما تعرضت النصوص للقضايا النحوية التركيبية، وقضايا التراكيب والأساليب، وأمكن تصنيفها فى أربعة مباحث، هى قضايا نظرية فى علم النحو، وقضايا المصطلحات النحوية، وقضايا التراكيب والأساليب وأخيرا النحو وأثره فى حدوث الضرورة الشعرية.

كما تضمنت النصوص المنسوبة إلى السيرافى ألوانا مختلفة، فكان منها ما يعالج قضايا نظرية ومنها ما يتصدى لقضايا تطبيقية، فضلا عن النصوص الشعرية وشروحها، والأقوال المأثورة والحكايات والتعليق عليها.

المصادر والمراجع

(أ) المصادر:

أبو حيان التوحيدي:

أخلاق الوزيرين «مثالب الوزيرين الصاحب ابن عباد وابن العميد. حققه وعلق على حواشيه: محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت ١٩٩٢م، ١٤١٢هـ.

الإشارات الإلهية. حققه عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات. الكويت، ١٩٨١م.

الإمتاع والمؤانسة. صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين، أحمد الزين. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت. لبنان، د.ت. وأيضا منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٣٩م.

البصائر والذخائر. تحقيق: وداد القاضي. دار صادر. بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

رسائل أبي حيان التوحيدي مصدرة بدراسة عن حياته وآثاره وأدبه. تحقيق: إبراهيم الكيلاني. دمشق، دار طلاس، ١٩٨٥م.

الصداقة والصديق. تحقيق: إبراهيم الكيلاني. دار الفكر، دمشق، ١٩٦٤م.

المقابسات. تحقيق وتعليق حسن السندوبي. دار المعارف للطباعة والنشر. سوسة. تونس. ط١، جويليه ١٩٩١م. ط٢ دار سعاد الصباح ١٩٩٢م.

الهوامل والشوامل. نشره أحمد أمين، السيد أحمد صقر. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٥١م، ١٣٧٠هـ.

* * *

(ب) المراجـع :

أحمد محمد الحوفي: **أبو حيان التوحيدي**. مطبعة نهضة مصر. ط ١، ١٩٥٧، ط٢، ١٩٦٤م.

عبد الرزاق محيى الدين: **أبو حيان التوحيدي**، سيرته وآثاره. مطبعة السعادة، مصر. ط١، ١٩٤٩م.

عبد الواحد حسن الشيخ: **أبو حيان التوحيدي** وجهوده الأدبية والفنية. الهيئة المصرية، الإسكندرية، ١٩٨٠م.

محمد عبد الغنى الشيخ: **أبو حيان التوحيدي** رأيه فى الإعجاز وأثره فى الأدب والنقد. الدار العربية للكتاب. بيروت، ١٩٨٣م.

محمود إبراهيم: **أبو حيان التوحيدي**. الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤م.

ياقوت الحموى: **معجم الأدباء**. حققه إحسان عباس، دار الغرب الإسلامى. بيروت، ١٩٩٣م.

يوسف شاروني: **الحب والصداقة فى التراث العربي** والدراسات المعاصرة. دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٥

* * *

الهوامش

١ ـ **معجم الأدباء** جـ١٥ : ص٥، ط دار المأمون.

٢ ـ **طبقات الشافعية** جـ٤ : ط مصر.

٣ ـ انظر: **الفهرست** لابن النديم ص٩٩، و **وفيات الأعيان** ص٧٨، **وبغية الوعاة** ص٢٢٥ : هو الحسن بن عبدالله بن المرزبان، وأصله من فارس ومولده بسيراف، ومن ثم قيل له السيرافى نسبة إليها. قرأ القرآن الكريم على أبي بكر بن مجاهد ـ أحد القراء السبعة ـ وتعلم اللغة على ابن دريد، والنحو على أبي بكر بن السراج النحوى، وكان أعلم الناس فى عصره بنحو البصريين.

٤ ـ **الإمتاع والمؤانسة** جـ١ : ص١٣٠ ط. اللجنة ١٩٣٩م.

٥ ـ **الفهرست** ص٩٩.

٦ ـ **معجم الأدباء**: جـ٨ : ص١٥٠ .

٧ ـ المصدر السابق: جـ٨ : ص١٥١ .

٨ ـ المصدر نفسه: جـ٨ : ص١٥٣ .

٩ ـ المصدر نفسه: جـ٨ : ص١٥٤ .

١٠ ـ **أخلاق الوزيرين**: ص٤٠٠ .

١١ـ المصدر السابق: ص٤١١، ص٤١٣ . وانظر: **الإمتاع والمؤانسة** جـ١ ص١٣٠ .

١٢ ـ **معجم الأدباء**: جـ٨ : ص١٥٥ .

١٣ ـ إبراهيم الكيلاني **أبو حيان التوحيدي**: ص١٤، زكريا إبراهيم، **أبو حيان التوحيدي**: ص٣٣ .

١٤ ـ **معجم الأدباء**: جـ٨ : ص١٧٢ ، و **الإمتاع والمؤانسة**: جـ١ ص١٣٢ ، ص١٣٣ .

١٥ ـ انظر على سبيل المثال: **البصائر** جـ٢ ص٧٧٠.

١٦ ـ زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى: ص٣٣.
١٧ ـ **أخلاق الوزيرين**: ص٢٤٨.
١٨ ـ **معجم الأدباء**: جـ٨: ص١٥٢.
١٩ ـ **المقابسات**: ص١٧٥.
٢٠ ـ **الإمتاع والمؤانسة**: جـ١: ص١٢٩.
٢١ ـ **أخلاق الوزيرين**: ص٤١٤، وانظر **معجم الأدباء** جـ٨: ص١٥٣، **والبصائر**: جـ١: ص٢١٤.
٢٢ ـ **معجم الأدباء**: جـ٨: ص١٥٥.
٢٣ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٢: ص١٩٣.
٢٤ ـ المصدر السابق: جـ٩: ص٦٣.
٢٥ ـ المصدر نفسه: جـ١: ص٣٧.
٢٦ ـ المصدر نفسه: جـ٥: ص٨٧، ص١١٨.
٢٧ ـ المصدر نفسه: جـ٦: ص٢١٨.
٢٨ ـ المصدر نفسه: جـ١: ص١٧٩.
٢٩ ـ المصدر نفسه: جـ٢: ص٢٢١.
٣٠ ـ المصدر السابق: جـ٥: ص١٣١.
٣١ ـ المصدر نفسه: جـ٤: ص٢٠٧، جـ٥: ص١٤٢، ص١٤٣، ص٢٠٠، ص٢٠٨، ص٢١٨، جـ٦: ص١٠٨، جـ٨: ص١١٠، وانظر: **أخلاق الوزيرين**: ص٦٨، ص٣٠٧.
٣٢ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٦: ص١٩٨.
٣٣ ـ المصدر السابق: جـ٦: ص٢٠٦.
٣٤ ـ المصدر نفسه: جـ٩: ص١٧٨، ص١٧٩.
٣٥ ـ المصدر نفسه: جـ١: ص١٧٨.
٣٦ ـ المصدر نفسه: جـ٢: ص٨٧.
٣٧ ـ المصدر نفسه: جـ٦: ص١٩٦، ص١٩٧
٣٨ ـ كتاب **اللغات** ليونس بن حبيب، ذكره ابن النديم فى **الفهرست**: ص٤٨، وانظر: **وفيات الأعيان**: جـ٧: ص٢٤٥.
٣٩ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٢: ص٤٢.
٤٠ ـ المصدر السابق: جـ٤: ص٢٢٠.
٤١ ـ المصدر نفسه: جـ٤: ص٢٢٠.
٤٢ ـ المصدر نفسه: جـ٥: ص١٣١.
٤٣، ٤٤ ـ المصدر نفسه: جـ٦: ص١٩٧. وانظر أيضا: ص١٩٨.
٤٥ ـ المصدر نفسه: جـ٤: ص٢٣٢.
٤٦ ـ المصدر نفسه: جـ٩: ص٦٧.
٤٧ ـ المصدر نفسه: جـ٣: ص١٤٩.
٤٨ ـ المصدر نفسه: جـ٣: ص١٤٩.
٤٩ ـ المصدر نفسه: جـ٣: ص١٢٢.
٥٠ ـ المصدر نفسه: جـ٧: ص١٣٦.
٥١ ـ المصدر نفسه: جـ٧: ص١٢٧.
٥٢ ـ المصدر نفسه: جـ٧: ص١١٦.
٥٣ ـ المصدر نفسه: جـ٧: ص١٣٠، ص١٣١.
٥٤ ـ المصدر نفسه: جـ٧: ص١٣٣.
٥٥ ـ المصدر نفسه: جـ٧: ص١٥٦، ص١٥٧.
٥٦ ـ المصدر نفسه: جـ٩: ص١٦٣.
٥٧ ـ المصدر نفسه: جـ١: ص١٧٥.
٥٨ ـ المصدر نفسه: جـ٥: ص٩٥.

٥٩ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص٣٦، ص٣٧.
٦٠ ـ المصدر نفسه: جـ٥ : ص٩٥.
٦١، ٦٢ ـ المصدر نفسه: جـ٤ : ص٢٣٢.
٦٣ ـ المصدر نفسه: جـ٥ : ص٩٥.
٦٤، ٦٥ ـ المصدر نفسه: جـ٥ : ص٨٧.
٦٦ ـ المصدر نفسه: جـ٢ : ص١٩٣.
٦٧، ٦٨ ـ **الإمتاع والمؤانسة**: جـ٢ : ص٢، ص٣.
٦٩ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٦ : ص١٠٨، ص١٠٩.
٧٠ ـ المصدر نفسه: جـ٥ : ص٢١٨.
٧١ ـ المصدر نفسه: جـ٨ : ص٥١.
٧٢ ـ المصدر نفسه: جـ٩ : ص٢٠.
٧٣ ـ المصدر نفسه: جـ٨ : ص١٤٧.
٧٤ ـ المصدر نفسه: جـ٥ : ص٨٧.
٧٥ ـ **المقابسات**: ص١٧٤، ص١٧٥.
٧٦ ـ **الإمتاع والمؤانسة**: جـ١ : ص١٢٥.
٧٧ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٥ : ص٥٠.
٧٨ ـ **الإمتاع والمؤانسة**: جـ١ : ص١١٥.
٧٩ ـ المصدر السابق: جـ١ : ص١٢٢.
٨٠ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص١٢٥.
٨١ ـ **الهوامل والشوامل**: ص٥.
٨٢ ـ **البصائر والذخائر**: جـ١ : ص١٧٩.
٨٣ ـ انظر المصدر السابق: جـ٤ : ص٢٣٢.
٨٤ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص٣٧.
٨٥ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص٣٧.
٨٦ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص١٩٣.
٨٧ ـ المصدر نفسه: جـ٣ : ص١٠٥.
٨٨ ـ المصدر نفسه: جـ٤ : ص٢٣٢.
٨٩ ـ المصدر نفسه: جـ٥ : ص١١٨.
٩٠ ـ المصدر نفسه: جـ٨ : ص١٤٨.
٩١ ـ المصدر نفسه: جـ٨ : ص٥١.
٩٢ ـ المصدر نفسه: جـ٨ : ص١٤٧.
٩٣ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٦ : ص٧٢.
٩٤ ـ **الإمتاع والمؤانسة**: جـ١ : ص١٠٩.
٩٥ ـ **المقابسات**: ص١٧١.
٩٦ ـ انظر **الإمتاع والمؤانسة**: جـ١ : ص١١٤.
٩٧ ـ انظر المصدر السابق: جـ١ : ص١١٥.
٩٨ ـ المصدر نفسه جـ١ : ص١١٤.
٩٩ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص١٢٢.
١٠٠ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص١٢٢، ص١٢٣.
١٠١ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص١١٦، ص١١٧، ص١٢٣، ص١٢٤.
١٠٢ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص١٢٤، ص١٢٥.
١٠٣ ـ **المقابسات**: ص١٧٧.
١٠٤ ـ **الإمتاع والمؤانسة**: جـ١ : ص١٢١.

١٠٥ ـ المصدر السابق: جـ١ : ص١١٧ .
١٠٦ ـ سورة النساء: ٣ .
١٠٧ ـ سورة الشمس: ٥ .
١٠٨ ـ سورة الطور: ١٤ .
١٠٩ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٦ : ص٢١٦ ، ص٢١٧ .
١١٠ ـ المصدر السابق: جـ١ : ص١٧٥ .
١١١ ـ المصدر نفسه: جـ٥ : ص١٤٢ .
١١٢ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص١٧٥ .
١١٣ ـ **الإمتاع والمؤانسة**: جـ١ : ص ١٠٩ .
١١٤ ـ المصدر السابق: جـ١ : ص١٠٦ ، ص١٠٧ .
١١٥ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٦ : ص٢١٨ .
١١٦ ـ المصدر السابق: جـ٥ : ص٢٠٠ ـ ص٢٠٢ .
١١٧ ـ المصدر نفسه: جـ٤ : ص٥٩ .
١١٨ ـ المصدر نفسه: جـ٥ : ص١٢٣ .
١١٩ ـ المصدر نفسه: جـ٦ ، ص ص ١٠٨ . ١٠٩ .
١٢٠ ـ سورة آل عمران: ١٨ .
١٢١ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٣ : ص١٤٩ .
١٢٢ ـ سورة النساء: ٣ .
١٢٣ ـ سورة الشمس: ٥ .
١٢٤ ـ سوة الطور: ١٤ .
١٢٥ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٦ : ص ٢١٦ ، ص٢١٧ .
١٢٦ ـ **البصائر والذخائر** جـ٥ : ص ٢٠٨ ، ص ٢٠٩ . وانظر كذلك الإمتاع والمؤانسة: جـ١ : ص١٢٠ .
١٢٧ ـ **أخلاق الوزيرين**: ص ٢٤٨ .
١٢٨ ، ١٢٩ ـ **الإمتاع والمؤانسة**: جـ١ : ص١٢٢ .
١٣٠ ـ المصدر السابق: جـ١ : ص١٢٦ .
١٣١ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص١٢٥ ، ص١٢٦ .
١٣٢ ـ المصدر السابق نفسه: جـ١ : ص ١١٨ .
١٣٣ ـ **البصائر والذخائر**: جـ٤ : ص٢٢٠ .
١٣٤ ـ المصدر السابق: جـ٩ : ص ١٧٨ .
١٣٥ ـ المصدر نفسه: جـ٩ : ص١٧٨ ، ص١٧٩ .
١٣٦ ـ المصدر نفسه: جـ١ : ص١٧٨ .
١٣٧ ـ المصدر نفسه: جـ٦ : ص١٨٢ .
١٣٨ ـ المصدر نفسه، جـ٦ ، ص١٨١ .
١٣٩ ـ المصدر نفسه: جـ٦ : ص١٨٢ ، ص١٨٣ .
١٤٠ ـ انظر المصدر نفسه: جـ٢ : ص٨٧ . وانظر أيضا أبياتاً أخرى: جـ٤ : ص٢٦ ، جـ٥ : ص٤٦ ، جـ٦ : ص١٩٨ ، جـ٩ : ص٦٧ .. وانظر أيضا: **الإمتاع والمؤانسة** : جـ ١ : ص ٢٧ .
١٤١ ـ أنظر **البصائر والذخائر**: جـ ٤ : ص ٢٦ ، ص ٢٧ .
١٤٢ ـ المصدر السابق: جـ ٢ :ص٤٢ ، وانظر أيضا: جـ ٦ :ص١٩٦ ، ص١٩٧ .
١٤٣ ـ المصدر نفسه: جـ٦ :ص١٩٧ .
١٤٤ ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وانظر أقوالاً أخرى: ص١٩٨ .
١٤٥ ـ المصدر السابق: جـ٧ :ص١١٦ .
١٤٦ ـ المصدر السابق: جـ٧ :ص١٣٣ ، ص١٣٤ . وانظر أيضا حكاية أخرى على النسق نفسه ص١٣٥ ، ص١٣٦ .

التوحيدى
مترجما للرجال
من خلال كتاب الإمتاع والمؤانسة

هانى العمد*

مقدمة

حتى وقتنا الراهن، لم تحظ الترجمة عند التوحيدى بالاهتمام اللائق والجدية الكافية عند الباحثين، وذلك على الرغم من وجود دراسات وافية أصدرها عدد منهم، وجميعها تتعلق بأدبه وحياته وفلسفته. وباستثناء بعض سطور هنا وهناك، فإن من كتب عن التوحيدى لم يشغل نفسه بما يمكن أن يجعل من مادة التراجم مادة لها أبعادها وتأثيراتها؛ إذ إننا ونحن نقرأ فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وهو أكبر كتب التوحيدى احتواء على التراجم، يمكننا أن نتساءل: ما عناصر الترجمة عند التوحيدى، وما مذهبه فيها، وما الغاية التى سعى إلى تحقيقها؟

والحقيقة التى لا ينبغى أن تغيب عن بالنا هى عدم وجود نظرية عامة وشاملة ومقبولة بشكل عام خاصة بالترجمة، يمكن أن تفسر السبل الفنية لهذا الفن. لقد

كانت المحاولات الأولى للكتابة حول هذا الموضوع قليلة جدا، بل إن مصطلح الترجمة أو التراجم نفسه لم يستعمل قبل القرن السابع الهجرى، عندما استعمله ياقوت الحموى[1] فى مقدمة كتابه (معجم الأدباء)، ليدور هذا المصطلح بعد ذلك فى محيط قنوات ضيقة. وعلى الرغم من وجود أنماط متعددة للترجمة، كالتراجم العامة والتراجم المتخصصة وتراجم المدن والقرون والسنين والطبقات، وعلى الرغم من أن كثيرا من مؤلفى كتب التراجم قد حددوا موضوعات تراجمهم وسجلوا فى مقدماتهم اهتماماتهم المباشرة وحددوا سماتها، فإن هذه الأنماط لم تخضع للتحليل والتعليل لأسباب متعددة منها: إن التحليل ـ إن وجد ـ لم يوضع فى سياقه الصحيح، ولم يمس المنظومات الصغيرة فضلا عن الأشكال الكبيرة، هذا إلى جانب أن الترجمة قد ألفت أو كتبت بعد زمن من حياة صاحبها، لذلك جاءت فى معظمها داخلة فى باب المجاملة والتأييد المذهبى، أو

* أستاذ الأدب العربى، الجامعة الأردنية.

جاءت مظهرة المساوئ والعيوب، ومخالفة كل المخالفة لما درج عليه كتاب التراجم.

وإذا كانت بعض التراجم فى بعض الكتب قد حظيت باتساع وامتداد، وعمق وكثافة، وكانت أكبر من مجرد مستودع للبيانات التاريخية، وحفلت بالتقريظ والمديح، فإن ثمة بعض التراجم التى كانت مختصرة ومبتسرة وحفلت بالنقد والجدل والمؤاخذة واللوم. ولا شك فى أن كتاب التراجم قد تعرضوا للتقريع والتجريح عندما أظهروا بعض جوانب معينة دون غيرها من حياة من يترجمون لهم. فإذا حدث وأصبح كاتب الترجمة مدركا بعض المعلومات التى تثير الجدل حول شخص معين، فهل كان يقوم باستبعادها أم إثباتها؟ وإن قرر أن يثبتها ويضمنها تراجمه، فكيف كان يعرضها؟ والآن: أين موقع التوحيدى من كتاب التراجم، وما نوع الترجمة التى كتبها، وما الدوافع لكتابة التراجم! ومن كان وراء التوحيدى الذى كتب هذه التراجم أو طلب منه أن يكتبها؟ وهل تمادى التوحيدى فى نقد الرجال لدرجة أثرت على الآخرين الذين عندما فكروا فى ترجمته أحجموا عن ذلك؟

ولعل هذا البحث، بما لدى الباحث من متسع، يجيب عن هذه الأسئلة وغيرها، ولكنه يود قبل ذلك أن يحدد الإطار الذى سيدور فيه؛ ذلك أن المنهج الذى سينهجه الباحث هو المنهج الوصفى، متخذا من نصوص التراجم التى أودعها فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) مادة للبحث والحوار والجدل والنقد، وكلى أمل فى أن أقدم على حقل جديد من حقول التوحيدى المتعددة، لعلى أصيب فيما أذهب إليه، فإن كان ذلك متاحا فلعلى أضيف جديدا فى اتجاه لم يتناوله الباحثون بالتفصيل المطلوب.

دوافع كتابة الترجمة عند التوحيدى

لم يؤثر عن التوحيدى أنه كتب كتبا فى تراجم الرجال. ولذلك فإنه لم يحتل موقعا متميزا من هذه الناحية، إلا بعد أن ألف رسالة[٢] فى الوزيرين: الصاحب ابن عباد وأبى الفتح ابن العميد، وقد يكون التوحيدى اشتهر بعد ذلك بوصفه مترجما للآخرين أو مصوراً بارعا، أو ناقداً للرجال، وعلينا أن نعترف كذلك بأن التوحيدى كان ناقلا للواقع الذى عاشه، وكانت لديه حاسة بصيرة وآذان صاغية وقدرة استثنائية على تجسيد الواقع، وربما أظهر هذا النقل على شكل قصة أو أقصوصة.

ومن يتتبع تقاليد كتابة الترجمة عند التوحيدى، سيلاحظ مظهرا جديدا لم يألفه الكتاب من قبل، وطريقة فريدة من نوعها فى معالجة بعض الأحداث المثيرة للجدل. وما من شك فى أن صنيعه قد خلف ردود فعل قوية، ليس فى أثناء حياته فحسب، وإنما امتد تأثيرها على ما بعد موته، وهذه الدراسة سوف تخضع تراجم التوحيدى لجماعة عصره للمناقشة والتحليل والتعليل، مع قناعتى التامة بأنها ليست بتاريخ حياة كامل لكل واحد منهم. بل إنها تراجم منقوصة فى جملتها لأنها لم تكتمل كتاريخ للرجال. والأكثر أهمية أن هدفها ليس شرح حقيقة تاريخية معينة وتفسيرها، بل الأقرب إلى الصحة هو أنها تتناول بعض المعانى والصفات التى وجدها التوحيدى فى بعض من ترجم لهم.

ورغم أن ذلك لابد أن يقترن بمظاهر حياة الشخص، من حيث هى قيمة تكمن فيها الاستقلالية التامة، قادرة فى حد ذاتها على التطور، فإنه لابد من مراعاة رأى الآخرين بالترجمة الواحدة، كما لابد من استعراض مجمل التراجم التى تتعلق بسيرة شخص معين، وتعرف اتجاه هذه التراجم، إن كانت ذات اتجاه أدبى أم ذات اتجاه تاريخى؟ أم ذات اتجاه لغوى ولفظى ومعنوى؟ أم ذات اتجاه قيمى ناقد للمجتمع من خلال الرجال؟

وما هو واضح لدينا أن التوحيدى لم يكن راغبا فى وصف الرجال، ولا كان ذلك هاجسه أو ما يتطلع إليه، وإنما دفع إلى ذلك دفعا، وإنه نزل عند رغبة أبى عبد الله العارض[٣]، الذى بادر إلى سؤال التوحيدى عن حديث أبى سليمان المنطقى[٤]: «كيف كان كلامه فينا، وكيف كان رضاه عنا، ورجاؤه بنا؟» ومرة أخرى يطلب أبو عبد الله العارض أن يحدثه عن درجته فى العلم والحكمة، ويعرفه[٥] محله فيهما من محل أصحابنا: ابن زرعة وابن الخمار وابن

السمح والقومسى ومسكويه ونظيف ويحيى بن عدى وعيسى ابن على

«عندئذ قال التوحيدى: وصف هؤلاء أمر متعذر وباب من الكلفة شاق، وليس مثلى من جسر عليه، وبلغ الصواب منه، فإنما يصفهم من نال درجة كل واحد منهم، وأشرف بعد ذلك عليهم، فعرف حاصلهم وغائبهم وموجودهم ومفقودهم».

مما يعنى أن أبا عبد الله العارض هو الذى كان وراء حث التوحيدى على أن يصف الرجال.

والحقيقة أن أبا عبدالله العارض كان وراء تحديد منهج وصف الرجال، فمرة يريده أن يحدثه عن كلام أبى سليمان المنطقى في الوزير، ورضاه عنه ورجاؤه فيه، لا سيما أن التوحيدى أقرب الناس إليه، فهو يعرفه حق المعرفة. ومرة يطلب أن يحدثه عن درجة أبى سليمان فى العلم والحكمة، ويعرفه محله من محل المتفلسفة الآخرين من أصحاب أبى عبدالله العارض، مما يعنى أنه كان على علم بأن التوحيدى قد تكونت لديه القدرة على وصف الآخرين باعتباره قريبا منهم، عارفا بهم لأنه كان على صلة بهم.

على أن التوحيدى يظهر عدم رغبة فى وصف الرجال الذين طلبهم العارض، بدليل قوله: «وصف هؤلاء أمر متعذر وباب من الكلفة شاق، وليس مثلى من جسر عليه، وبلغ الصواب منه...».

وما من شك فى أن محاولة التوحيدى الاعتذار لم تلق من الوزير آذانا صاغية، وربما جاءت من باب الاعتذار المتكلف، فقد رغب التوحيدى فى أن يظهر نفسه، بعد أن واجه من حالات الصد والمواجهة والاحتقار من الآخرين، بمظهر الرجل المتواضع، الذى يتمنى أن ينال درجة كل واحد منهم. ويشرف بعد ذلك عليهم، فيكون قد عرف حاصلهم وغائبهم وموجودهم ومفقودهم، عندئذ اعتبر الوزير ما سمعه تحايلا لا يقبله مؤكدا (٦):

«هذا تحايل لا أرضاه لك، ولا أسلمه فى يدك، ولا أحتمله منك».

وإمعانا فى طلب الوزير من التوحيدى ذلك، ورغبته فى وصف الرجال، فإنه يقوم بتصويب ما يطلبه، وتوضيح ما يرغب فى سماعه، موجها التوحيدى إلى وجهة مهمة قد تكون غابت عن التوحيدى عندما يقول له (٧): «ولم أطلب إليك أن تعرفهم بما هو معلوم الله منهم وموهبه لهم، ومسوقه إليهم، ومخلوعه عليهم، على الحد الذى لا مزيد فيه ولا نقص...». والحقيقة أن أبا عبدالله العارض هنا يظهر فهما عميقا لشخصية التوحيدى وديدنه فى الوصف والثلب والتجريح، ويحذره من أنه لا يريد ما يعلمه الله منهم، وما وهبه لهم وعرف عنهم وشاع بين العام والخاص، وما خلقه الله فيهم وخلعه عليهم، وإنما أراد أبو عبد الله العارض أن يذكر(٨) له التوحيدى «من كل واحد ما لاح منه لعينك، وتجلى لبصيرتك، وصار له به صورة فى نفسك، فأكثر وصف الواصفين للأشياء على هذا يجرى، وإلى هذا القدر ينتهى».

من هنا يتضح أن أبا عبد الله العارض يريد من التوحيدى أن يكون اهتمامه بتراجم الرجال أو وصفهم مساويا لاهتماماته الأخرى. ولكنه يريد فى الوقت ذاته أن يضع للتوحيدى بعض الكوابح والضوابط، تماما مثلما فعل عندما لفت نظره إلى المنهج الذى يريده فى الليالى، ومن جهة أخرى لا يريد أبو عبد الله العارض إلا اتباع سنة الآخرين فى الوصف، ذلك لأن(٩) «أكثر وصف الواصفين للأشياء على هذا يجرى، وإلى هذا القدر ينتهى». مما يعنى أن أبا عبد الله العارض كان راغبا فى توجيه التوحيدى الوجهة التى يراها مناسبة فى تراجم الرجال.

ومن جهة ثانية، نلاحظ أن أبا عبد الله العارض يشير إلى ما شاع فى القرن الرابع الهجرى من أسلوب لتراجم الرجال، عندما يذكر بأن أكثر وصف الواصفين للأشياء على هذا يجرى، مما يعنى أن قوالب الترجمة التى نجد لها أمثلة عند ابن النديم كان لها أسلوب شائع وطريقة متبعة مألوفة، لا يخرج عنها أهل القرن، ولا كان يفترض أن يخرج عنها التوحيدى.

ويبدو أن التوحيدى قد نجح فى الامتحان الأول عندما حدث الوزير عن أبى سليمان المنطقى(١٠) ونجح فى الامتحان

الثانى عندما بدأ يترجم للجماعة، فبدأ مجددا بأبى سليمان المنطقى[١١]. ولكنه فى هذه المرة كان مقارنا وموازنا بينه وبين الآخرين، وأتبعه بابن زرعة[١٢] وهكذا حتى آخر الجماعة. ودليلنا على ذلك هو أن أبا عبد الله العارض أعلن أن[١٣] «هذا كلام تام». ومرة أخرى يعلن «هذا فى الحسن نهاية» مما يعنى رضاه عما حدثه به التوحيدى، ولكنه يحاول أن يرد التوحيدى إلى الطريق الذى خرج عنه، فيطلب منه أن يتمم أمامه ما كانا فيه، فيسأله عن علم أبى سليمان المنطقى فى النجوم، وهكذا.

ويجب أن نسجل للتوحيدى نقاطاً عدة مضيئة فى هذا المجال. فمن يرغب فى التصدى لترجمة الآخرين عليه أن يكون قد عاش معهم زمنا طويلا، إذا ما أراد لترجمته الدقة والموضوعية. حتى يتمكن من معرفة ملامح الشخصية الخاصة والعامة، ويختبر ظاهرها وباطنها، فهو يرى أن زمنا مقداره أقل من شهر[١٤] لا يوكد الأنس، ولا يرفع الحشمة ولا يحكم الشقة، وبالتالى لا يقع فى هذه المدة القصيرة الاسترسال والتشاور، ولم يكن هذا رأى التوحيدى فحسب، وإنما كان لأبى عبد الله العارض رأى مشابه؛ حيث قال عندما ذكر انطباعاته عن الصاحب ابن عباد، الذى شاهده بهمذان لما وافى[١٥]: «ولكنى لم أعجمه لأن اللبث كان قليلا» وهذا يعنى أن من شروط التصدى للترجمة معايشة صاحب الترجمة أطول مدة ممكنة لتخرج الترجمة بالشكل اللائق.

ومن المقاييس التى يضعها التوحيدى طول العشرة والجيرة، حيث يظهر على أثرها الخفاء، وتتضح أشياء كثيرة كان يمكن أن تظل مجهولة. ومنها كذلك الملازمة والاستفادة من العلم والتجارب والخبرة، وكذلك اتباع الأسلوب الخاص بالعلم والتحصيل؛ إذ إن فى ذلك استمراراً لطرائق العلماء، التى أثبتت نجاعتها وأهميتها. هذا فضلاعن أن كثيرا من التلاميذ يكونون مستودعا لشيوخهم، فيحفظون أخبارهم ويطلعون على أسرارهم وخفاياهم.

والأصل فى الترجمة أن يجمع لها المترجم الملاحظات والآراء والانطباعات جمعا ميدانيا وواقعيا، وأن يحدوه الصدق فى كل خطوة يخطوها فى هذا الاتجاه. وإذا اختلطت عليه بعض الأمور، فإن عليه أن يسأل الراسخين فى العلم عما أشكل عليه وغاب عنه، وقد سلك التوحيدى هذا السبيل، بدليل قوله[١٦]: «سألت جماعة عن هذا، فأجابنى كل واحد بجواب» والحق أن التوحيدى لم يسلك هذا السبيل فى معظم تراجمه، وكان فرديا فى إصداره الأحكام والصفات وربما كان مغرقا فى فرديته من هذه الناحية. ومع ذلك فقد سجل فى بعض تراجمه معظم الآراء التى سمعها، حتى يبدو محايدا، ويظهر موضوعيا.

ومرة أخرى، يظهر أبو عبدالله العارض قدرته على تقصى أخبار العلماء، لاسيما رسل سجستان[١٧] الذين يزورهم أبو سليمان المنطقى، فيظل عندهم طاعما ناعما، وبصحبته التوحيدى نفسه، ثم يسأل عمن يحضر ذلك المكان؟ ويجيبه التوحيدى بأنهم جماعة. وآخر من كان فى هذا الأسبوع الماضى: ابن جبلة الكاتب وابن برمويه وابن الناظر.... وما يلبث أبو عبدالله العارض أن يسأل التوحيدى: ما الذى حفظت من حديث عنهم؟ وما يجوز أن يلقى إلينا منهم؟ فقال: سمعت أشياء، ولست أحب أن اسم نفسى بنقل الحديث، وإعادة الأحوال، فأكون غامزا وساعيا ومفسدا، قال: معاذ الله من هذا، إنما تدل على رشد وخير، وتضل عن غى وسوء. وهذا يلزم من أثر الصلاح الخاص والعام لنفسه وللناس، واعتقد الشفقة، وحث على قبول النصيحة.

ومن الواضح أن التوحيدى هنا يراعى حرمة المجالس، فلا يحاول المساس بها أو الاعتداء عليها، بنقل الأخبار والمعلومات. لذلك نراه يعلن بأنه سمع أشياء ولايحب أن يسم نفسه بنقل الحديث وإعادة الأحوال فيكون عينا على الآخرين، ومع ذلك فأبو عبدالله العارض، باعتباره رجل دولة، يحب أن يكون على بينة من أمر الرعية، لاسيما الخاصة منها، فيطلب من التوحيدى أن يقدم له الحديث والأحوال ما يجوز أن يلقى إليه منه. وحتى يطمئن أبو عبدالله العارض التوحيدى على أن ما سيقدمه من معلومات عن الرجال كان ولايزال أمرا مألوفا، وأن ما سيتفوه به أو يدلى به مما سمعه أو رآه متداول، فإنه يسر طلبه ببعض الحقائق فيقول[١٨]:

«والنبى ﷺ قد سمع هذا وسأل عنه، وكذلك الخلفاء بعده، وكل أحد محتاج إلى معرفة الأحوال إذا رجع إلى مرتبة عالية أو محطوطة»

وهذه الواقعة إن دلت على شئ فإنما تدل على حرص أبى عبد الله العارض على تعرف ما يدور فى الاجتماعات واللقاءات من أحاديث تمس الوزارة، والحالة العامة والحالة السياسية، وتخبر عن الصفات التى يتمتع بها كل فرد، وبالتالى فإنه أراد التوحيدى أن يزوده بكل ما يدور فى المجالس من هذه الأحاديث. وربما أظهر التوحيدى أن ما يقوم به من وصف لهؤلاء الرجال إن هو إلا نقل لما يدور فى تلك المجالس من أحاديث وإعادة الأحوال، وغمز وسعاية وفساد. ومع ذلك، فإنه سرعان ما أخبر بأن ما يقوم به إنما هو رشد وخير، وإصلاح عام وخاص، ومظهر من مظاهر الحفاظ على الناس والشفقة عليهم، وليس غيا وسوء تصرف.

وما تظهره الليلة الثالثة هو أن كثيرا من (رسل سجستان) ولاسيما من سأل عنهم أبو عبدالله العارض كانوا يظهرون العداء للعارض وللدولة. فابن شاهويه[١٩] كان يتعاطف مع المخربين القرامطة وبهرام مجوسى وابن مكيخا نصرانى أرعن خسيس وابن طاهر رجل دعى.... ومعروف أن ابن برمويه[٢٠] تآمر على ابن عبدالله العارض وقتله، ثم استوزر لصمصام الدولة مشتركا فى الوزارة مع أبى القاسم عبدالعزيز ابن يوسف، وغيرهم. ويظهر أن (رسل سجستان) كانوا يخصصون جزءا من مجلسهم للتآمر على أبى عبد الله العارض، والدلالة على ذلك هو ما كان يحفظه التوحيدى عنهم فى أثناء جلساتهم، فقد كانوا يغمزون ويفسدون، ويعملون ضد الصالح العام، وكان ابن برمويه أشدهم عداوة لأبى عبد الله العارض، وكان يوجه النقد الشديد له، كما فى قوله[٢١]: ما هذا الاسترسال كله إلى ابن شاهويه؟ وما هذا الكلف ببهرام؟ وما هذا التعصب لابن مكيخا؟ وما هذا السكون إلى ابن طاهر؟ وما هذا التعويل على ابن عبدان؟ وما من هؤلاء أحد إلا يربش عدوه ويبريه، ويضل صاحبه ويغويه.

والحقيقة أن النقد[٢٢] الذى يقدمه ابن جبلة لهذه الجماعة، والذى جاء على لسان التوحيدى، كان نقدا حارا. فهو يستغرب كيف استكفى أبو عبد الله العارض هذه الجماعة حوله، وكيف يظاهر هو بها ويسكن إليها؟ وما فيهم إلا من وكده الرجس والإفساد والأخذ بالمصانعة وإغراء الأولياء.... وقى الله هذا الإنسان الحر المبارك الكريم الرحيم، فإنه شريف النفس طاهر الطوية، لين العريكة، كثير الديانة، وهذه أخلاق لا تصلح اليوم مع الناس.

ويشهد ابن جبلة بأن الوزير كان عارفا بهم، ومستبطنا لأمرهم، ولكن لابد لمن كان فى محله[٢٣] ورفعته من جماعة يقربهم، ويرجع إليهم ويسمع منهم، وينظر بأعينهم، ويصغى بآذانهم، ويتناول بأيديهم، فقال له ابن برمويه مجاوبا: إن كان عارفا بهم، ومستبطنا لأمرهم، وخبيرا بشأنهم، فلم سلطهم وبسطهم وحدد أنيابهم وقوى أسنانهم، وفتح أشداقهم، وطول أعناقهم وقطع أرباقهم، وأبطرهم فأسكرهم، حتى صاروا يجهلون أقدارهم، وينسون ما كانوا فيه من القلة والذلة.... والحقيقة أن ابن برمويه كانت لديه القدرة على أن يقارن بين ما صنعه عضد الدولة فيهم عندما ساسهم وقوم زيفهم وقلم أظفارهم، وشغلهم بالحاجة عن البطر والأشر، وبالكفاية عن القلق والضجر، وتقدم إليهم بترك الخوض فيما لا مرجوع له بخير، وكانوا لا يشكرون الله على نعمته عليهم ... وبين المكاسب التى حصلوا عليها فى زمن أبى عبد الله العارض. مما يعنى أن ابن برمويه يقارن حالتهم فى زمن عضد الدولة، الذى كان عارفا بهم، كاشفا خفايا ما فى نفوسهم، وحالتهم فى زمن ابن العارض الذى استكفى هذه الجماعة التى جبلت على الرجس والإفساد والمصانعة.

والحقيقة أن التوحيدى إنما أراد أن يطلع أبا عبد الله العارض على حقيقة الرجال الذين كانوا يترددون إلى مجلسه، وينقل إليه ما وجده ابن برمويه فيهم وما سمعه عنهم، وهو الذى كان لا يحب سماع اسمه، ومن جهة ثانية يدلنا هذا الموقف على تلهف العارض على جمع الرجال حوله، ومساعدتهم وتقديم العون لهم؛ الأمر الذى أتاح للتوحيدى الفرصة لكى يهاجمهم عن طريق نقل الأحوال والكلام.

وابن العارض يريد أن يسأل التوحيدى عن بعض الرجال، لأنه[٢٤] انتجعهم وخبرهم وحضر مجالسهم، كما

يرغب فى أن يسأله عن أخلاقهم ومذاهبهم وعاداتهم، وعن علمهم وبلاغتهم... وابن العارض يعترف للتوحيدى بهذه المزية عندما يقرر[٢٥]: فما أظن أنى أجد مثلك فى الخبر عنه والوصف له. كما يعلن عن قصوره فى هذه الناحية لأن المدة التى يمكن أن توفر له المعلومات عن الرجل من خلاله، كانت قليلة، والشغل كان عظيما والعائق كان واقعا. لذلك كان لابد أن يسأل من كان قريباً منهم، عارفًا بهم، ولم يكنا اعتذار العارض هذا بغريب، فالرجال متباعدون واتجاهاتهم الثقافية والفكرية مختلفة، والاختلاط بهم وتعرفهم كان قليلا.

ومن المقاييس التى كانت عند أبى عبد الله العارض التردد على العلماء والجلوس إليهم، والتوريق لهم ويقول[٢٦]:

«ولك معه نوادر مضحكة وبوادر معجبة، ومن طالت عشرته لإنسان صدقت خبرته به، وانكشف أمره له، وأمكن اطلاعه على مستكن رأيه وخافى مذهبه وعويص طريقته».

ويحاول التوحيدى إشراك أبى عبد الله العارض فى مسؤولية الترجمة، عندما يقول له:

«فقلت: أيها الوزير، هو الذى تعرفه قبلى قديما وحديثا بالتربية والاختبار والاستخدام، وله منك الأخوة القديمة والنسبة المعروفة».

والحقيقة أن بعض التراجم التى قدمها التوحيدى كانت غير خافية على أبى عبد الله العارض، ومثل هذه التراجم تتسم بالموضوعية إلى حد بعيد، كما هو الحال فى ترجمة زيد بن رفاعة[٢٧] الذى نلاحظ ـ كما هو واضح ـ أن أبا عبد الله العارض كان على صلة طيبة به، عندئذ لا تبدو الترجمة انطباعات شخصية أساسها المواقف، وإنما تتبدى ترجمة علمية، لها مكانتها المرموقة وتأثيرها القوى على أبى عبد الله العارض وعلى التوحيدى نفسه.

ويعترف التوحيدى بأن لدى أبى عبد الله العارض ملكة ناقدة، وحسا مرهفا، فى معرفة الرجال والبحث عمن يقومهم ويصفهم. وكان، حتى يتمكن من الوصول إلى اليقين، يسعى إلى إيجاد من يقارن بينهم، ويظهر الفروق، أو مواضع التشابه. فقد سأل التوحيدى ذات يوم[٢٨]: هل كان فى زمان هؤلاء من يلحق بهم، ويدخل فى زمرتهم؟ عندئذ كان التوحيدى يورد الأسماء التى سيقارن بها، زيادة فى التوضيح والشرح.

وقد يطلب أبو عبد الله العارض أن يصل حديثه عن بعض الشخصيات بحديث بعض الشعراء، فيطلب منه أن يصف جماعتهم، ويذكر بضاعتهم، وما خص كل واحد منهم. وكعادة التوحيدى يحاول التهرب من الإجابة، فيقول[٢٩] لست من الشعر والشعراء فى شئ، وأكره أن أخطو على دحض وأحتسى غير محض، قال أبو عبد الله العارض: «دع هذا القول، فما خضنا فى شئ إلى هذا الوقت إلا على غاية ما كان فى النفس، ونهاية ما أفاد من الأنس».

وإذا كان أبو عبد الله العارض قد أبدى للتوحيدى بعض ما يخطر على باله، وطلب منه تنفيذ المنهج المقرر، ووضع شروطا مقبولة للترجمة، فإنه اتصف بقدرته على متابعة الأمور، والإلحاح على استكمال القضايا المطروحة، وبحثها من كل جانب. كما يدلنا هذا الطلب «ألا تتم ما كنا بدأناه»؟ مما يعنى أن التوحيدى ربما يكون ساهيا عن إتمام ما طلبه أبو عبد الله العارض أو لأنه كان دائما صاحب المبادرة فى قطع الحديث والبدء فيه. أو لأنه أراد أن يمنح التوحيدى فرصة للبحث فى الموضوع واستكمال ملامحه.

وربما طلب أبو عبد الله العارض بعض الأمور التى يرغب فى سماعها، فيسهو التوحيدى عن إيراد بعض المعلومات، وقد حدث ذلك مرارا، وتظهر فطنة العارض عندما يتحدث التوحيدى عن شئ له صلة بمعلومات قديمة كان سمع شيئًا منها، مؤكداً للتوحيدى[٣٠] «لم يكن هذا الحديث عندى»، مما يدل على فطنته وذكائه وحرصه على سماع الجديد، ومعرفة أبعاد الصورة الواحدة، واكتمال حلقاتها، ومن جهة ثانية يدلنا هذا الاهتمام على قدرة التوحيدى على التذكر، كما يدلنا على طبيعة أحاديث التوحيدى، وأسلوبه فى الحديث والإخبار.

وإذا كانت بعض الليالى تظهر قدرة أبى عبد الله العارض الاستثنائية فى تنظيم التراجم، وطلبه مزيداً منها، والبحث عن الجديد فيها، فإن قدرته كذلك تظهر بوضوح فى ضرورة الربط بين عصابة العلماء، والإتيان بتراجم تفسر تراجم أخرى، ودليلنا على ذلك قوله(٣١):

«وجب أن نصف قبل هذا عصابة العلماء فلم تركنا ذكرهم ونحن لا نخلو من حديثهم من غرة لائحة، وفائدة نافعة، وصواب زائد فى العقل وفضيلة على الأدب، وحلم يزدان به فى وقت الحاجة، وحكمة يستعان بها فى داهمة، ورأى يكون مثيلا للتمييز عند تهجيرنا به».

فهو يطلب الترجمة لهم لأنهم مجال الحديث، الذى يتضمن الفوائد النافعة فى الأدب، وفضيلتهم فى الحلم والحكمة والرأى، ولأن فى تراجمهم ما يضيء الدرب ويفسر بعض القضايا والظواهر التى يحتاج إليها فى المجالس.

وإذا كان التوحيدى قد نقل كلام أبى عبد الله العارض كما حدث فعلا، وكما سمعه، فإن العارض يظهر لنا ناقداً ومصوراً ودقيقاً فى تعابيره، بشكل لا يقل بحال من الأحوال عن التوحيدى نفسه، فى معرفة الرجال، وقدرته على وصفهم ونقدهم وتصوير علاقات بعضهم ببعض ونتاجهم وأخلاقهم... مما يعنى أن كتاب (الإمتاع والمؤانسة) يعد سجلا حافلا لحياة أبى عبد الله العارض الثقافية والسياسية والفكرية فى الربع الثالث من القرن الرابع الهجرى.

وهكذا تظهر لنا دوافع كتابة التراجم عند التوحيدى الذى كان مدفوعا للحديث عن الرجال، دون أن يبدى رغبة فى ذلك، ولا كان هذا الأمر هاجسه، ولكنه نزل عند رغبة أبى عبد الله العارض الذى كان وراء تحديد منهج وصف الرجال له. وقد طلب من التوحيدى أن يكون اهتمامه بتراجم الرجال أو وصفهم مساويا لاهتماماته الأخرى، واتباع سنن الآخرين فى الوصف، وكان التوحيدى قريبا من هؤلاء الرجال، عارفا بهم متقصيا أخبارهم، لأنه انتجع بعضهم وخبرهم وحضر مجالسهم. وقد حرص أبو عبد الله العارض على تعرف ما يدور فى المجالس والاجتماعات واللقاءات من أحاديث تمسه أو تمس حكومته، فطلب حديثهم بصرف النظر عما إذا كان الحديث لصالح أبى عبد الله العارض أو ضده، فما كان يريده حقا هو السؤال عن أخلاقهم ومذاهبهم والربط بين عصابة العلماء وإظهار الفروق بينهم، وما يدور فى مجالسهم.

صور الترجمة واتجاهاتها وموضوعاتها

يفترض فى الترجمة أن تكون مستودع بيانات تاريخية وشخصية، كما يفترض أن تكون أداة للتقريظ والنقد. وليس ذلك بغريب على المترجم والمترجم؛ إذ إن لكل واحد منهما أسلوبه الخاص فى التعامل مع السلوك والهيئة والتصرف ومراحل العمر.. وإذا تصادف أن أثيرت بعض النقاط التى تتعلق بشخص ما، فإن تسجيلها سلبا أم إيجابا، سيكون مثارا للجدل والنقاش.

وربما كان من الضرورى ابتداء الإشارة إلى أن تراجم التوحيدى ستظل مثيرة للنقاش، لأنها ليست تاريخ حياة لمن ترجم لهم، لأسباب كثيرة منها: إنها لم تكتمل كتاريخ أو سيرة، لخلوها من خصائص الترجمة أو السيرة، ولأن هدفها ليس شرح حقيقة تاريخية وتفسيرها، بل قد تكون أقرب إلى الانطباعات الشخصية والنقد الذاتى الشخصى؛ وهو أمر مستغرب أن يتم فى القرن الرابع الهجرى على هذه الصورة التى صاغها التوحيدى، فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وهو القرن الذى تميز بتشكيل كثير من العلوم واتخاذها المسارات العميقة. والحقيقة الظاهرة للعيان أن بيانات الترجمة فى كتاب التوحيدى ـ إن جاز أن نسميها بيانات ـ تبتعد كليا عن المعلومات الجوهرية الأساسية، المتمثلة بتواريخ الميلاد والوفاة، ومسار التعليم وأماكنه وشيوخه، وتلاميذه وما قدموه، هذا فضلا عن مجموعة العناصر الأخرى التى تتمثل فى شهادات المعاصرين، وبعض الوثائق المستمدة من المصنفات والشعر والرسائل، ومذهبه ومسلكه واستظهار قدراته العلمية، وغير ذلك. والتوحيدى فى هذه التراجم لا ينقل شهادات الآخرين فيمن يترجم لهم أو يستند فيها إلى الوثائق التى قد تجيب عن كثير من التساؤلات، إلا ما ندر. كما لا يتحدث عن التلاميذ والأتباع، والقيم والشيوخ والحسب والنسب، وغير ذلك مما هو مألوف فى كتب التراجم المعاصرة نوعا ما.

ويغلب على الظن أن أبا عبد الله العارض إنما أراد من التوحيدى أن يصف له حال العلماء، ويظهر اتجاهاتهم الفكرية والمذهبية والثقافية، ويبين اهتماماتهم، والقضايا التى تشغلهم وتستولى على تفكيرهم، لعل فى ذلك ما يعينه على معرفة أحوالهم، كما يظهر أن أبا عبد الله العارض أراد الاطلاع على صلات بعضهم ببعض، ومدى تآلفهم أو اختلافهم، وأسباب ذلك، وتعرف مجريات أحاديثهم، وما ينال العارض منها.

والحقيقة أن البدء فى ترجمة شخصية أبى سليمان المنطقى له أكثر من معنى، فقد أراد أن يعرف موقعه بين العلماء الآخرين ودرجته فى العلم والحكمة، فهو يطلب أن يعرفه[٣٢] «محله بينهما من محل أصحابنا ابن زرعة وابن الخمار...»، وكأن أبا سليمان المنطقى أصبح المحور الذى تدور حوله الأحداث والأفكار، والسند الذى يرجع إليه القرن الرابع كله.

والثقة التى أولاها أبو عبد الله العارض للتوحيدى هى التى جعلته يطلب منه هذا الطلب. ومن جهة أخرى، لعله وثق بالتوحيدى ثقة مطلقة وقبل حكمه على الآخرين. فقد عرف فيه قدرات التحليل والتعليل، وكان على علم تام بظروف العلماء والأدباء والفلاسفة والمتكلمين الخاصة والعامة. وكان التوحيدى فى الوقت نفسه عارفا بما أراده الوزير، لذلك قدم له تراجم متتابعة، حتى يمكن حصرها فى مساحة محددة من الكتاب، وتمكن من إحصاء علماء العصر ومثقفيه ومفكريه، إحصاء أصبح من السهل خلاله تعرف ظروف القرن الرابع واتجاهاته الفكرية والسياسية وغيرها. ومع تسليمنا التام بأن التوحيدى قد استثنى عددا من رجالات القرن الرابع، أو أهمل ذكرهم، إلا أن ذلك لا يعنى الموقف الشخصى، بمقدار ما يعنى الاستجابة لمنهج أبى عبد الله العارض، والرضوخ لرؤيته.

والملاحظة التى تسترعى الانتباه هى أن معظم التراجم التى سجلها التوحيدى فى كتابه جاءت فى الجزء الأول. ويسميه إحسان عباس[٣٣] الفصل الأول، ويجعله شاملا لليالى الثمانى الأولى، ويجعل الموضوع الرئيسى فيه هو نقد المعاصرين، وكان أبو سليمان المنطقى أول شخصية يترجمها فى هذا الجزء، فكان محتوى الليلة الثانية هو ومجموعة أخرى من العلماء. وكذلك كان حال الليلة الثالثة والرابعة والخامسة والثامنة، أما الجزء الثانى فيتضمن عددا محصورا من التراجم، وربما كانت الليلة الثامنة والعشرون أكثر ليلة تضم تراجم إحصائية، حيث يعدد فيها التوحيدى أسماء المغنين والمغنيات، وأخبار بعض السامعين ووصف أحوالهم عند سماع الغناء.

على أن هذه الملاحظة لا ينبغى أن تقلل من شأن الأجزاء الأخرى من الكتاب أو الليالى المتتابعة، فقد يعثر الباحث فى أثنائها على ما يفيد التراجم، ويلقى الضوء على بعض خفاياها، وما اكتنفها من غموض وتعمية، ذلك أن تراجم التوحيدى ليست كلها بالغة التنظيم، كما أنها لم تجتمع فى زاوية واحدة من الكتاب، وإنما تناثرت على صفحات كثيرة العدد. لذا تحتم على الباحث أن يبحث عن تراجمه فى أثناء الكتاب ويجمع التراجم ذات الصلة، والمعلومات المساعدة التى تلقى الضوء على هذه التراجم فتزيدها توضيحا.

ومهما يكن من أمر هذه المجموعة من التراجم التى حشدها التوحيدى فى الجزء الأول من كتابه[٣٤]، فقد كان غرض أبى عبد الله العارض إظهار ملامح التراجم العامة وليس الخوض فى خفايا النفس الإنسانية وتحليل انعكاسات الزمان والمكان والمجتمع عليها. ومن جهة ثانية ينصب الوزير أبو عبد الله العارض التوحيدى حكما عندما يفوضه بذكر من كل واحد ما لاح منه لعينيه، وتجلى لبصيرته، وصار له به صورة فى نفسه. مما يعنى أن التراجم قد قدمت بناء على طلب الوزير، وأن أبا حيان التوحيدى قد أعفى نفسه من المسؤولية الأدبية.

تنقسم التراجم فى كتاب التوحيدى إلى قسمين اثنين: قسم يعنى بالتراجم الطويلة وقسم يعنى بالتراجم القصيرة. وهذا القسم هو الأغلب ويسيطر فى اتجاهاته وخصائصه على التراجم الأخرى. ولعل أطول التراجم كانت من نصيب أبى سليمان المنطقى والصاحب ابن عباد وأبى

سعيد السيرافى. على أنه يمكن تجميع المعلومات الخاصة ببعض التراجم القصيرة فى أثناء الكتاب؛ بحيث تصبح تراجم تقع موقعا وسطا بين التراجم الطويلة والتراجم القصيرة، وهذه التراجم على قلتها يمكن أن تدرس أجزاؤها لتقدم لنا نمطا جديدا من تراجم التوحيدى.

وما من شك فى أن التوحيدى قد أودع تراجمه الطويلة كثيرا من الآراء المفيدة للدارس. وفى الوقت ذاته حرمنا من هذه الآراء فى تراجمه القصيرة. ولا يستطيع الباحث منذ الوهلة الأولى الادعاء بأن التوحيدى كان نمطيا فى تراجمه، ذلك أن تناوله لشخصياته كان تناولا متنوعا ومختلفا ومتشعبا. وكان دقيقا فى وصف الأشخاص والأحوال. وإذا كان ذاتيا فى هذا المجال، وأصدر حكمه على كثير من الرجال، وجاء حكما متعسفا فى بعض الحالات، فإنه قد سلك هذا المسلك مدفوعا بعوامل متعددة، منها أن نقده لهم كان منصبا على قدراتهم العلمية، وعيوبهم الشخصية والنفسية. وربما كان محكوما فى ذلك كله بموقف شخصى بحت. وقد وجد فيما أقدم عليه تجاوبا من أبى عبد الله العارض، لذلك اتسمت تراجمه فى مجملها بسمات معينة قلما نجد بينها اختلافا وتباينا. وإذا كان قد ابتعد عن ذكر خفايا الأمور فإنه بذلك يكون قد رضخ لطلب أبى عبد الله العارض. ومع ذلك، فقد تمكن التوحيدى من ذكر المحاسن والعيوب والمزايا والمآخذ، والسلبيات والإيجابيات... وبذلك يكون قد صنع موازنة طريفة، ووقف موقفا وسطا وأنقذ نفسه من المساءلة وحفظ خط الرجعة كما يقال.

ودليلنا على هذه الموازنة نشاهده فى الترجمة الواحدة، أو فى ترجمتين لشخصية واحدة. وحتى نتبين موازنة التوحيدى، سنحاول أن نحصى هذه الصفات التى أطلقها على من ترجم لهم. ونبدأ بالعيوب، ونلاحظ أنه كان بارعا فى التقاط العيوب، وكان من خلالها مصدرا للنواقص التى ينكرها الناس، ونراه فى هذه الأثناء مستشهدا بآراء الآخرين حتى يبدو محايدا... فهو يلصق ببعض الرجال تهم الانحراف والجشع وقلة الدين وخبث الباطن وقلة اليقين وغلظة الطباع والغيرة والحسد والتخالع وشرب الخمر والرعونة والسوداوية والمزاج المتشيط والخسة والغرور والادعاء وقلة الحظ من النحو والضعف الفاضح فيه والأخطاء التى تفسد الكلام وقلة المعانى والتكلف والسخف والهزل وغثاثة اللفظ وغلظته وكثرة التعقيد، وقلة السلاسة وتقطيع العبارة والشك فى النبوات، وقلة الحفظ والتحقيق، ورداءة العبارة، وكثرة الإيهام والتمويه، والشؤم والشماتة والتشفى والسرقة، وقلة البديع وكثرة الغثاء، وتوزع الفكر فى التجارة وحب الربح، والتبذير والتنديد، والزهو والصلف، وقلة النظر فى الكتب، واللكنة الناشئة عن العجمة، والعى، والبخل فى العلم، والحسد، والحقد، وخلط الدرة بالبعرة، وإفساد السمين بالغث، وترقيع الجديد بالرث. وحتى يبدو التوحيدى متوازنا ومتوسطا ومنصفا للرجال فإنه يصفهم بصفات تنم عن تقدير عال لهم وحبه لبعضهم. ومن الأوصاف المحببة التى ذكرها: دقة النظر وصفاء الفكر، والذرع الواسع والصدر الرحيب فى العبارة، وحجة فى النقل والترجمة والتصرف فى فنون اللغات وضروب المعانى والعبارات، التقليب بخزائن الكبراء، كثرة المحفوظ، حضور الجواب، فصاحة اللسان، حسن القيام بالعروض والقوافى، غزارة الحفظ وجودة الترجمة وصحة النقل، كثرة الرجوع إلى الكتب، الفصاحة، النفس المديد، العنان الطويل، النقل المرضى، حلاوة الكلام، اتساق النظام، سعة المذاهب، لطف الملابس، غزارة المحفوظ، صحة النحت، كثرة البديع، شاعر الوقت، الحذو على مثال سكان البادية، رقة حواشى اللفظ، غزارة السكب، السمت والوقار والدين، أجمع لشمل العلم، أنظم لمذاهب العرب، أدخل فى كل باب، أخرج من كل طريق، ألزم للجادة الوسطى فى الدين والخلق، أروى فى الحديث، أقضى فى الأحكام، أفقه فى الفتاوى، أشد تفردا بالكتاب، علو الرتبة فى النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق، براعة اللفظ، اتساع الحفظ، غزارة النفث، كثرة الرواية، حلاوة الكتابة، كثرة الفقر العجمية، جمع الكتب، اللفظ القويم وسهولة الكلام، سعة أطراف الكلام، قوة التدريس، طول النفس فى الإملاء، المعرفة الحسنة باللسان والجدل والصبر على الخصم، كثرة الحيلة، دقة الكلام، الذكاء والفطنة، والحفظ لأيام الناس.

وبذلك يكون التوحيدى قد بين الجوانب المختلفة فى الشخصية الواحدة، وإن دلت هذه الإحصائية على شئ فإنما

تدل على التوازن الذى أحدثه التوحيدى فى تراجمه، عندما ذكر السلبيات والإيجابيات والسيئات والحسنات، وأظهر فى جميع الأحوال، ما تتميز به كل شخصية، أو ما يعاب عليها من حيث القدرات الفكرية والسياسية والثقافية واللغوية والمذهبية.

وهكذا، يتضح لنا أن تراجم التوحيدى ستظل مثيرة للجدل لأنها ليست تاريخ حياة، وأنها وردت مختصرة، وكان غرضها إظهار أحوال العلماء واتجاهاتهم واهتماماتهم، وإذا كان قد بدأ بأبى سليمان المنطقى فلأنه اعتبره نقطة جذب واستقطاب، ولقد جاءت معظم التراجم فى أثناء الجزء الأول من الكتاب، وأن هذه التراجم يمكن أن تقسم إلى قسمين كبيرين: قسم يعنى بالتراجم الطويلة، حيث أودعها التوحيدى كثيرا من الآراء المفيدة، وقسم يعنى بالتراجم القصيرة، وفى جميع الأحوال كان التوحيدى دقيقا فى الوصف، وذاتيا فى النقد وجاء حكمه متعسفا فى بعض الحالات، وكان نقده منصبا على القدرات العلمية والشخصية والنفسية، وربما كان محكوما فى بعض نقده ببعض المواقف الشخصية، وكان يذكر جميع ما يراه فى الشخصية الواحدة، الظاهر منها وغير الظاهر، والواضح وغير الواضح.

نقد العلماء والأدباء والوزراء

لعله ظهر لنا بوضوح الدوافع التى دفعت التوحيدى إلى كتابة تراجمه، والتقليد الذى اتبعه ونزوله عند رغبة أبى عبد الله العارض، وبالتالى قيام العارض بتحديد المنهج الذى ينبغى أن يتبعه التوحيدى فى ذلك، خوفا من الإطالة أو الخروج عن اللياقة والمألوف، أو ربما أبدى اعتذارا متكلفا، لأن التوحيدى كان ـ فيما يظهر ـ مغرما بنقل الأحاديث وإعادة الأحوال، ولأنه انتجع بعض الرجال وخبرهم وحضر مجالسهم. وحيث إن التوحيدى أودع تراجمه معلومات قصيرة، وتعامل مع رجال العصر، وتناول سلوكهم وهيآتهم وتصرفاتهم، فإن تراجمه ستظل مثيرة للجدل، لأنها لم تكن تاريخ حياة بالمفهوم العلمى، وإنما هى نقد لرجال العصر ووصف لأحوالهم واتجاهاتهم الفكرية والمذهبية والثقافية، وإظهار لاهتماماتهم وتعرف القضايا التى تشغلهم وتستولى على تفكيرهم، وصلات بعضهم ببعض، ومدى تآلفهم أو اختلافهم، وما إلى ذلك من القضايا التى يهتم لها وزير يرغب فى تعرف أصحاب الفكر والثقافة فى بلاده.

وعلى الرغم من أن التوحيدى ترجم لرجال عصره وتحدث عن كثير من الأمور ووصل بينها وبين من ترجم لهم، وكان مولعا بربط الأحداث بالناس، فإنه صمت عن الخوض فى ماضيه صمتا يكاد يكون تاما. وإذا كان قد أكثر الحديث عن نفسه وعمن حوله فى منتصف عمره وأواخره، إلا أنه لم يحدثنا عن طفولته؛ الأمر الذى دفع من ترجم له إلى البحث عن حوادث بعيدة العهد للاستدلال على فقدان أبويه صغيرا، ويتمه وكفالة عمه الذى يسيء معاملته ويبغضه. ويبدو أن التوحيدى لم يجد فى هذه الفترة ما يشجعه على الحديث عن ماضيه، فلم يصور طفولته وجمال أيامها، ولم يسترجع زمنا رضيا يمكن أن يشير إليه، غير تلك الملاحظة التى تذكر حديث الوالدة[٣٥]، وعدم قدرته على نسيانها، وذلك على الرغم من أنها صارت إلى جوار ربها وهو غلام.

عندما كان الحديث يتناول سمو منزلة الأم قاده بالضرورة إلى أن يذكر لنا مساوئ كفالة العم فى بعض مواقع من كتبه[٣٦]، كما أنه قد يستشف من حديثه عن حجه ماشيا[٣٧] مع بعض الصوفية قدرته على التحمل، وقيادته لهم، هذا فضلا عن جهارة صوته وقوة نبراته وصياحه، وما إلى ذلك، مما لا يشكل ركائز يمكن الاعتماد عليها فى هذا المجال.

ويميل مارجوليوث[٣٨] إلى القول بأن التوحيدى كان متحررا فى أفكاره، جريئا فى الإعلان عن مبادئه، حتى أدى به ذلك إلى الخروج عن المألوف، وكان كثير التنقل مغرما بالأسفار، بحثا عن الرزق أو سعيا وراء المعرفة. وهذا الأمر بحد ذاته يستدعى الكتابة والتذكير. ومع ذلك، فقلما نجد ما يربطه بماضيه. وحيث إنه لم يلتزم بمذهب بعينه، لذلك كان فى نقده صريحا ومندفعا حتى إنه لم يوقر أصحاب المناصب السياسية أو أصحاب المناصب الفكرية والثقافية والتعليمية، ولم يفلت من نقده أحد من الوزراء أو الأدباء أو الشعراء أو الأمراء... كما يذكر ياقوت[٣٩] أنه «كان صوفى

السمت والهيئة... وهو شيخ فى الصوفية، وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام ومتكلم المحققين»... والنتيجة التى يخرج بها ياقوت بهذا الشأن أنه كان سخيف اللسان، قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذم شأنه والثلب دكانه.

والحقيقة أن ثمة إشارات تدل على حالة ضياع وقلق وسوء طالع تطارده، فهو مع علمه وفضله وفصاحته ومكانته وتحصيله العلوم، ودرايته وروايته، محدود[٤٠] محارف، يتشكى صرف زمانه ويبكى فى تصانيفه على حرمانه. وشهد على حالته تلك أبو سعيد السيرافى الذى قال له[٤١]: تأبى إلا الاشتغال بالقدح والذم وثلب الناس. فأجابه التوحيدى: أدام الله الإمتاع، شغل كل ناس بما هو مبتلى به، مدفوع إليه. ويعترف بأنه يعانى الضر والفاقة، ويقاسى الشدة والإضاقة.

وإنه متهم فى دينه عند العوام مقصودا من جهته تماما مثل أبى بكر القومسى ويخاطبه بقوله[٤٢]: ما أعرف لك شريكا فيما أنت عليه وتتقلب فيه وتقاسيه، سواى. ولقد استولى على الحرف وتمكن منى نكد الزمان إلى الحد الذى لا أسترزق، مع صحة نقلى وتقييد خطى، وتزويق نسخى وسلامته من التصحيف والتحريف، بمثل ما يسترزق البليد الذى ينسخ النسخ ويمسخ الأصل والفرع.

ويعترف التوحيدى، وهو بصدد حديثه عن مؤلفاته، بأنها[٤٣] حوت من أصناف العلم، سره وعلانيته. فأما ما كان سرا فلم أجد له من يتحلى بحقيقته راغبا، وأما ما كان علانية فلم أجد من يحرص عليه طالبا. على أنى جمعت أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كله، ولا شك فى حسن ما اختاره الله لى، وناطه بناصيتى، وربطه بأمرى، وكرهت مع هذا وغيره أن تكون[٤٤] حجة على لا لى. هذا إلى جانب فقده الولد النجيب والصديق الحبيب والصاحب القريب والتابع الأديب. ولم يكن التوحيدى راغبا فى تركها لأناس جاورهم عشرين سنة، فما صح له من أحد وداد، ولا ظهر له منهم حفاظ، حتى اضطر بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة، إلى أكل الخضر فى الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة.

وعندما يتحدث عمن فقدهم من الأصحاب والأهل يقول[٤٥]:

«والله ياسيدى، لو لم أتعظ إلا بمن فقدته من الإخوان الأخدان فى هذا الصقع من الغرباء والأدباء والأحباء لكفى، فكيف بمن كانت العين تقربهم، والنفس تستنير بقربهم، فقدتهم بالعراق والحجاز والجبل والرى، وما إلى هذه المواضع، وتواتر إلى نعيهم... فهل أنا إلا من عنصرهم، وهل لى محيد عن مصيرهم؟».

وتدل نظرة التوحيدى إلى الزمان[٤٦] على أنه زمان تدمع له العين حزنا وأسى، ويتقطع عليه القلب غيظا وجوى وضنى وشجى، وما يصنع بما كان وحدث وبان، ويعترف التوحيدى فى الرسالة التى كتبها إلى القاضى أبى سهل على بن محمد بأنه[٤٧] يعيش فى حالة انكسار النشاط وانطواء الانبساط، لتعاود العلل عليه، وتخاذل الأعضاء منه، فقد كل البصر وانعقد اللسان وجمد الخاطر وذهب البيان، وملك الوسواس وغلب اليأس من جميع الناس، ويسمى الوراقة حرفة الشؤم[٤٨]، ويعترف بأنه عاد إلى مدينة السلام[٤٩]، بعد انتجاعه الصاحب ابن عباد بغير زاد ولا راحلة، ولم يعطه فى مدة ثلاث سنين درهما واحدا ولا ما قيمته درهم واحد، وبسبب هذا الحرمان الذى قصده به وأحفظه عليه، أخذ يملى فى ذلك بصدق القول[٥٠] عنه وسوء الثناء عليه، فذكر ما جرعه من مرارة الخيبة بعد الأمل، وحمله عليه من الإخفاق بعد الطمع، مع الخدمة الطويلة والوعد المتصل والظن الحسن.

ويظهر أن التوحيدى كان يحس بأنه ذو أسلوب فريد، وفقر كالغرر[٥١] وشذور كالدرر، تدور فى المجالس، ويتساءل الصاحب ابن عباد عن ذلك بقوله[٥٢]: من أين لك هذا الكلام المفوف المشوف، الذى تكتب به إلى فى الوقت بعد الوقت؟ ولكن الصاحب يرفض فى الوقت نفسه، بعد أن يظهر التوحيدى أنه من تأثير رسائله، أن يكون فى كلامه:

الكدية والشحذ والتضرع والاسترحام؟ كلامى فى السماء وكلامك فى السماد!. ويقول التوحيدى: هذا ـ أيدك الله ـ وإن كان دليلا على سوء جدى، فإنه دليل أيضا على انخلاعه وخرقه وتسرعه ولؤمه.

وفى الرسالة التى وجهها إلى أبى الفتح ابن العميد، يعترف بأنه تصفح الناس فوجدهم أحد رجلين(٥٣): رجل إن نطق نطق عن غيظ ودمنة(٥٤)، وإن سكت سكت عن ضغن وإحنة. ورجل إن بذل كدر بامتنانه بذله، وإن منع حسن باحتياله بخله. ومثل هؤلاء الرجال يورثون الألم والضجر والشعور بطول الغربة وشظف العيش وقلة المال وجفاء الأهل وسوء الحال وعادية العدو وكسوف البال.

وهكذا، يلاحظ الباحث أننا إذا كنا حرمنا ترجمة وافية للتوحيدى، فإن ما أورده ياقوت الحموى وغيره، وما تناثر فى كتبه ورسائله من إشارات، تشكل جميعها محطات مهمة يمكن الوقوف عندها لتعرف مكونات شخصية التوحيدى، ومواقفه، وأحواله النفسية والثقافية والفكرية، وبالتالى تعرف الأسباب التى أحقدته على بعض شخصيات العصر، أو الأسباب التى أحقدت بعض الشخصيات هذه عليه. مما يعنى أن الباحث عندما يرغب فى تقويم تراجمه لمعاصريه وغير معاصريه، عليه أن يأخذ بعين الاعتبار مجموعة الصفات والطباع التى تمكنت من شخصيته، وساعدت على تكوينه واستعداده. وقد تكون هذه الصفات والطباع ـ كما يقول(٥٥) محمد عبد الغنى الشيخ ـ قد تحدرت إليه عن طريق الوراثة والتربية والبيئة والعصر الذى عاش فيه وما لاقاه فى حياته من مشاكل وعقبات. فهو ليس مسؤولا عنها تماما، لأنه لا يملك لها دفعا وإنما هو مطالب بأن يغير من هذه الطباع بقدر استطاعته البشرية فحسب. وهذه بعض الأسباب والعوامل التى أوجدت له من الأعداء ما لا يحصى.

ويرجع بعض الباحثين(٥٦) أسباب الخصومات إلى صراحته وجرأته، والحسد الذى تعرض له من نظرائه، ومباهاته بعلمه، وتتبع أحوال الناس وإبراز عيوبهم وتكبيرها، وغير ذلك من الأسباب. وقد انعكست هذه المواقف على تراجمه، وعلى الرغم من أن أبا عبد الله العارض هو الذى طلب من التوحيدى تقديم كشف بأحوال الرجال ووصف أخلاقهم، وما يفترقون به ويجتمعون عليه من غرائب الأمور وطرائف الأحوال، فإن هذا الحديث قد وجد فى نفس التوحيدى ميلا شديدا إلى الإدلاء به والإعلان عنه، مما يعنى أن التوحيدى قد أفرغ ما كان قد ملأ صدره غيظا على بعض الرجال، أو إعجابا بهم، إفراغا تاما، وأنه مسؤول مسؤولية مطلقة عما ذكره.

وما من شك فى أن حياة التوحيدى العريضة واختلاطه بكل الطبقات الاجتماعية قد أورثاه مجموعة خصوم وأعداء وحساد ومبغضين. هذا إلى جانب قدرته على تأليب الخاصة والعامة والمفكرين وغير المفكرين والوزراء وغير الوزراء، والكتاب وغير الكتاب عليه، مما يعنى أننا إزاء شخصية جريئة يفترض أن يكون لها خصوم من مستويات اجتماعية مختلفة، وإن هذه الشخصية لابد أن تخشى بأسهم، وتعمل لهم ألف حساب. ومن يستعرض ما أودعه التوحيدى من تراجم، فسيجد أنه أمام طوائف من العامة والخاصة، فقد نقد العلماء والوزراء والأدباء وهاجم الأغنياء وكشف زيف الشعراء، وهاجم أهل المذاهب والمتكلمين وأهل الاعتزال والفقهاء وغيرهم، واتخذ فى أثناء نقدهم بعض المعايير والمقاييس، فلم يكن ـ على سبيل المثال ـ معجبا بمن كانوا على صلة بابن عباد، ولا كان يحترم أهل الاعتزال، من مثل أبى على الفسوى الفارسى، ولا كان يهادن الفقهاء والفلاسفة وأهل المنطق والمتكلمين الذين يبطنون خلاف ما يظهرون، ولا كان قادرا على التعامل مع المقلدين لكبار الأدباء المصطنعين لأسلوبهم، من أمثال الجاحظ وغيره، ولم يحترم أصحاب المال والبخلاء... ومن لا يرجع إلى ود وصدق وعهد محفوظ، ولا إلى من فقد الديانة والمروءة، ولا إلى الأدعياء، مشوهى الترجمة، رديئى العبارة، كما ظهر لنا، وإنما كانت للتوحيدى مقاييس واضحة أودعها أكثر تراجمه. وعليه، فإن علينا أن لا نعجب أن انقسمت تراجمه إلى قسمين كبيرين، أساس كل قسم النقد الأخلاقى. كما لا ينبغى أن يدهش الباحث إن وجد تحليلا من نوع ما للسلوكيات، والتركيز على الحقائق المتعلقة ببعض الشخصيات. ودليلنا على ذلك هو وجود حظوظ مشتركة

بين من ترجم لهم فى كل قسم؛ الأمر الذى يمكننا من معرفة نموذج الرجال الذى كان يريده التوحيدى. ومن جهة ثانية، على الباحث أن لا يدهش إذا لاحظ أن صوت جرأته وصراحته ووضوحه يخفت كثيرا عندما يتناول نقده الشخصيات البارزة، إذعانا منه إلى ضرورة المهادنة والمداهنة والتزلف من أجل إنقاذ نفسه من الحساب والعقاب والملاحقة. ولا أدل على ذلك من الحوار الذى جرى بينه وبين الصاحب ابن عباد[٥٧]. وحتى نتمكن من تعرف هذا الاتجاه، نبدأ بتراجمه لأساتذته. والمتعلم دائما يكن لأستاذه الاحترام والتقدير والمحبة، ويدين له بكل النجاحات التى قد يصادفها.

فأبو سليمان المنطقى[٥٨] (ت ٣٨٠ هـ)، ظنا، وهو يقارنه بأساتذته الآخرين، يراه أدقهم نظرا، وأقعرهم غوصا وأصفاهم فكرا، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الغرر. وأبو الحسن الرمانى[٥٩] (ت ٣٨٤ هـ) له الذرع الواسع والصدر الرحيب فى العبارة، حجة فى النقل والترجمة والتصرف فى فنون اللغات والعبارات. وقد تصفح ما لم يتصفح كثير من هذه الجماعة، وقلب بخزائن الكبراء والسادات وأعين بالعمر الطويل والفراغ المديد. أما أبو سعيد السيرافى[٦٠] (ت ٣٦٨ هـ)، فهو صاحب السمت والوقار والدين والجد. وهذا شعار أهل الفضل والتقدم. وكان أبو على الفسوى يكتم الحسد لأبى سعيد الذى كان أجمع لشمل العلم، وأنظم لمذاهب العرب، وأدخل فى كل باب، وأخرج من كل طريق. وألزم للجادة الوسطى فى الدين والخلق، وأروى فى الحديث وأقضى فى الأحكام وأفقه فى الفتوى. وأما يحيى بن عدى[٦١] (ت ٣٦٤ هـ) فشيخ لين العريكة، فروقة، مشوه الترجمة ردئ العبارة. لكنه كان متأنيا فى تخريج المختلفة، وقد برع فى مجلسه أكثر هذه الجماعة. أما مسكويه[٦٢] (ت ٤٢١ هـ) فلطيف اللفظ، رطب الأطراف، رقيق الحواشى، سهل المأخذ، قليل السكب، بطئ السبك، مشهور المعانى، كثير التوانى، شديد التوقى، ضعيف الترقى.

ومن الملاحظ أن ما سجله التوحيدى هنا من انطباعات عن أساتذته يدل على تقدير عال لهم، وكيف لا وقد خبرهم وجالسهم وأفاد منهم ودرس أحوالهم، وبحث فى شؤونهم ونقب عن خفاياهم، وشهد دروسهم، وانتفع بعلمهم وفضلهم، كما يقدم لنا نتائج خبرته وصلاته واختلاطه بهم. ولكن هذه الصورة سرعان ما تتبدل عندما نعلم أن التوحيدى لم يتوان عن أن يظهر لنا صورة أخرى غير جميلة مصاحبة للصورة الجميلة التى رسمها. فأبو سليمان المنطقى [٦٣] صاحب عبارة متقطعة، ولكنة ناشئة من العجمة وقلة نظر فى الكتب، وفرط استبداد بالخاطر. وأبو الحسن الرمانى [٦٤] بخيل بكلمة واحدة، ونصيح على ورقة فارغة، لسودائه الغالبة عليه، ومزاجه المتشيط بها. ويحيى بن عدى [٦٥] لم يكن يلوذ بالإلهيات، كان ينبهر فيها ويضل فى بساطتها، ويستعجم عليه ما جل، فضلا عما دق منها.

وأما مسكويه [٦٦] ففقير بين أغنياء، وعيى بين أبيناء لأنه شاذ، مع كلفه بالكيمياء، وإنفاق زمانه وكد بدنه وقلبه فى خدمة السلطان، واحتراقه فى البخل بالمدانق والقيراط والكسرة والخرقة.

ومن يتأمل الصورتين يلاحظ أن التوحيدى تمكن بقدراته اللغوية الفائقة من الجمع بينهما بإيجابياتهما وسلبياتهما. ومن ناحية أخرى، أظهر وعيا من نوع فريد فى تشريح أساتذة له وضعهم تحت مجهر النقد اللاذع. فهو يذكر المحاسن والمساوئ بدقة متناهية، ولم يسع إلى المهادنة حتى مع أقرب الناس إليه. صحيح أن نقده للرجال كان فى غير حضورهم أو مواجهتهم، ولكن ما ظهر أن التوحيدى أراد بذلك أن يكسب بهذا النقد ثقة أبى عبدالله العارض، وأن يبين أن كبار الأساتذة لايخلون من النقائص والمآخذ.

وتكاد معظم تراجم التوحيدى للرجال تدور على هذا المنوال، بصرف النظر عن كونهم وزراء أو كتاب أو شعراء أو فلاسفة أو متكلمين. ومن الوزراء الذين نقدهم أبو الفضل ابن العميد [٦٧] (ت٣٦٠ هـ)حيث يقول: سمعت ابن ثوابة يقول: أول من أفسد الكلام أبو الفضل، لأنه تخيل مذهب الجاحظ، وظن أنه إن تبعه لحقه، وإن تلاه أدركه، فوقع بعيدا عن الجاحظ. وأبو الفتح ابن العميد [٦٨] (ت ٣٦٦ هـ)الذى «تشبه بالجاحظ فافتضح فى مكاتبته

لإخوانه ومجانته فى كلامه، ومسائله لمعلمه التى دلتنا على سرقته وغارته، وسوء تأتيه فى تستره وتغطيه.

ومن شاء حمق نفسه، وكان مع هذا أشد الناس ادعاء لكل غريبة، وأبعد الناس من كل قريبة، وهو نزر المعانى، شديد الكلف باللفظ، وكان أحسد الناس لمن خط بالقلم، أو بلغ باللسان، أو فلج فى المناظرة والصاحب ابن عباد[69] (ت ٣٨٥ هـ) كثير المحفوظ، حاضر الجواب فصيح اللسان، قد نتف من كل أدب خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافا، ، والغالب عليه كلام المتكلمين المعتزلة، وكتابته مهجنة بطرائقهم، ومناظرته مشوبة بعبارة الكتاب، وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها، ولا يرجع إلى الرقة والرأفة والرحمة، والناس كلهم محجمون عنه لجرأته وسلاطته واقتداره وبسطته، شديد العقاب، طفيف الثواب، طويل العقاب، بذئ اللسان، مغلوب بحرارة الرأس، سريع الغضب، بعيد الفيئة، قريب الطيرة، حسود حقود حديد، وحسده وقف على أهل الفضل، وحقده سار إلى أهل الكفاية، أما الكتاب والمتطرفون فيخافون سطوته.

ومن الواضح أن التوحيدى قد أظهر عداء منقطع النظير للوزراء. ومعروف أن سبب هذا العداء هو التوحيدى نفسه، فإنه لم يتمكن من العيش طويلا مع هؤلاء الوزراء الذين كان من أهدافه الانتجاع عندهم وخدمتهم لقاء الأجر. مما يعنى أن التوحيدى يتحمل جزءا كبيرا مما حدث من عداء قام بينه وبين هؤلاء الرجال، وإن كان هو لا يقر بذلك، وقد يعود السبب إلى التكوين النفسى لشخصية التوحيدى التى كانت كبيرة فى طموحاتها، عزيزة على الأمر والنهى، لا تقبل بنبش الماضى، والتعامل معه باعتباره كان وراقا وناسخا وكاتبا فقط. وقد يكون سبب ذلك الحسد الذى كان يستشعر به وهو فى خدمتهم. والأحداث التى يسوقها ياقوت الحموى فى أثناء ترجمته للتوحيدى تشكل دليلا قويا على أن الرجلين كانا ندين قويين، فكل منهما يشعر أنه متفوق على خصمه فى اللغة والأدب والثقافة والفكر. وكان من نتائج خصوماته مع الوزراء هؤلاء أن ألف كتاب (مثالب الوزيرين) أو (أخلاق الوزيرين) أودعه نفسه[70] الغزير ولفظه الطويل والقصير.

ومن الفئات التى نقدها التوحيدى ووجه لها اللوم والتأنيب المتكلمون. ويبدو التوحيدى فى (الإمتاع والمؤانسة) أقل منه فى كتبه الأخرى، نعيا على المتكلمين والسخرية منهم. وعلى الرغم من أنه لقب بالتوحيدى، كما يدعى بعض الباحثين ـ لأن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، إلا أنه كان حربا على المتكلمين وعلى أهل الاعتزال كذلك. فأبو إسحق النصيبى يشكك فى النبوات، والقاضى الباقلانى يزعم أنه ينصر السنة ويفحم المعتزلة وينشر الرواية، وهو فى أضعاف ذلك على مذهب الخرمية وطرائق الملحدة. ومن الفقهاء الذين حط التوحيدى من شأنهم، وغض من منزلتهم، ابن شاهويه الفقيه (ت ٣٦٢ هـ) الذى يراه التوحيدى شيخ إزراء وصاحب مخرقة وكذب ظاهر. كثير الإيهام، شديد التمويه، لا يرجع إلى ود صادق، ولا إلى عقد صحيح وعهد محفوظ. وإنما كان الماضى يقربه لغرض كان له فيه من جهة هؤلاء المخربين القرامطة.. وليس هناك كفاية ولا صيانة ولا ديانة ولا مروءة.. أما الداركى (ت ٣٧٥ هـ) فقد اتخذ الشهادة مكسبا، وهو يأكل الدنيا بالدين ويغلب عليه اللواط، ولا يرجع إلى ثقة وأمانة، ولقد تهتك بنيسابور قديما، وببغداد حديثا، وهو اليوم قاضى الرى. وابن عباد يكنفه، ويقربه ليكون داعية له ونائبا عنه، وهو اليوم قارون.

والحقيقة أن النظرة إلى هؤلاء الرجال قد انطلقت من كون التوحيدى[71] يرى أن الطريق التى سلكها هؤلاء المتكلمون والفقهاء لا تفضى بهم إلا إلى الشك والارتياب، لأن الدين لم يأت بكم وكيف فى كل باب. ولهذا كان لأصحاب الحديث أنصار الأثر مزية على أصحاب الكلام وأهل النظر، ولم يأت الجدل بخير قط، وقد قيل: من طلب الدين بالكلام ألحد. ولم أر متكلما فى مدة عمره بكى خشية، أو دمعت عينه خوفا، أو أقلع عن كبيرة رغبة، يتناظرون مستهزئين ويتحاسدون متعصبين، ويتلاقون متخادعين ويصنفون متحاملين. جذ الله عروقهم، واستأصل شأفتهم وأراح العباد والبلاد منهم.

ومن الفئات التى ترجمها التوحيدى الشعراء. وله فى الشعر والشعراء فى زمانه نظرية. فعندما طلب أبو عبد الله العارض أن يصل حديثه بحديث أصحابه الشعراء، ويصف له

جماعتهم ويذكر بضاعتهم وما خص كل واحد منهم، قال[٧٢]: لست من الشعر والشعراء فى شئ، وأكره أن أخطو على دحض، وأحتسى غير محض. ويبدو أنه كان معجبا ببعض الشعراء، لا من حيث منزلتهم ومكاسبهم وحظوتهم، ولكن من حيث إتقانهم للغة والنحو، وأنساق النظم ولطافة المأخذ وغير ذلك. وكل من نجح منهم فى الامتحان النقدى تقدم عنده وارتفع عن النقد والتجريح الذى انصب على الآخرين. لذلك كان لبعض الشعراء منصفا ولأحوالهم عارفا، ولبضاعتهم مزجيا، فالسلامى (ت ٣٩٤ هـ)[٧٣]:

«حلو الكلام متسق النظام، كأنما يبسم عن ثغر الغمام، خفى السرقة، لطيف الأخذ، واسع المذهب، لطيف المغارس، جميل الملابس، لكلامه ليطة بالقلب، وعبث بالروح، وبرد على الكبد».

وأما الحاتمى[٧٤] (ت ٣٨٨ هـ):

«فغليظ اللفظ، كثير العقد، يحب أن يكون بدويا قحا، وهو لم يتم حضريا، غزير المحفوظ، جامع بين النظم والنثر، على تشابه بينهما فى الجفوة وقلة السلامة...».

وأما ابن جلبات[٧٥] (ت ٣٨١ هـ) «فمجنون الشعر، متفاوت اللفظ، قليل البديع، واسع الحيلة، كثير الذوق، قصير الرشاء، كثير الغثاء، غره نفاقه، ونفقه نفاقه». وأما الخالع[٧٦] (ت ٣٨٨ هـ) «فأديب الشعر، صحيح النحت، كثير البديع، مستوى الطريقة، متشابه الصناعة... كان ذو الكفايتين يقدمه بالرى، ويقبله على النشر والطى..» وأما مسكويه[٧٧] فلطيف اللفظ، رطب الأطراف، رقيق الحواشى، سهل المأخذ، قليل السكب، بطئ السبك، مشهور المعانى، كثير التوانى. وأما ابن نباتة[٧٨] (ت ٤٠٥ هـ) فشاعر الوقت لا يدفع ما أقول إلا حاسد أو جاهل أو معاند. وقد لحق عصابة سيف الدولة وعدا معهم ووراءهم، حسن الحذو على مثال سكان البادية، لطيف الائتمام بهم، خفى المغاص فى واديهم، ظاهر الإطلال على ناديهم. هذا مع شعبة من الجنون وطائف من الوسواس. وأما ابن حجاج[٧٩] (ت ٣٩١ هـ) فليس من هذه الزمرة بشئ، لأنه سخيف الطريقة بعيد من الجد، قريب من الهزل. ليس للعقل من شعره منال، ولا له فى قرضه مثال. على أنه قويم اللفظ، سهل الكلام، وشمائله نائية بالوقار عن عادته الجارية فى الخسار. وهو شريك ابن سكرة فى هذه الغرامة. وإذا جد أقعى، وإذا هزل حكى الأفعى.

وهكذا، نلاحظ أن التوحيدى، على الرغم من اعتذاره عن نقد شعر وشعراء الوقت، قد أظهر اهتماما بالشعراء وبشعرهم، لا يقل عن اهتمامه بالموضوعات الأخرى، ونراه يضع بعض المعايير لتفوق بعضهم، فالذين يكثرون من البديع ويسلكون الطريق المستوية ويميلون نحو سهولة الكلام، ويقدمون الألفاظ اللطيفة، سهلة المأخذ، المتسقة النظام التى تبعث فى النفس الراحة، وتلتصق بالقلب وتعبث بالروح، ولا يؤثرون الألفاظ المعقدة، البعيدة عن المألوف يقدرهم التوحيدى، وينزلهم المنزلة العالية، ولا يميل إلى الشعراء الذين يتشبهون بشعراء البادية؛ حيث كثرة التعقيد، وغلظة الألفاظ وغرابة التشبيهات ووعورة الكنايات والاستعارات، ولا يرغب فى الشعر الهزلى والطريقة السخيفة البعيدة عن الجد والاحتشام، غير المنتمية إلى العقل والوقار.

ومن الرجال الذين ترجم لهم كذلك: ابن الخمار وبهرام وابن مكيخا وابن طاهر وأبو طالب الجراحى وبشر بن هارون والجعل أو الجمل وابن الملاح وابن المعلم وابن خيران وابن السمح والقومسى ونظيف وأبو الحسن الفلكى وأبو على الفسوى الفارسى وابن المراغى وزيد بن رفاعة والمرزبانى وابن شادان وابن القرمسنى وابن حيويه وابن فارس، وغيرهم.

ومن الواضح أن التوحيدى لم يترجم معظم رجال القرن الرابع الهجرى، أو المشهورين منهم، أو حتى أولئك الذين كانوا يتقاربون فى مذاهب واتجاهات من ترجمهم. وهذا يعنى أن التوحيدى لم يكن له خيار فى تراجمه، وإنما كان مدفوعا فى الاتجاه الذى رسمه أبو عبد الله العارض. وبذلك يكون التوحيدى قد دخل فى هذا النطاق وأصبح محصورا فيه. ولو ترجم رجال القرن الرابع الهجرى المشهورين، الذين لعبوا الأدوار المرموقة، لجاءنا علم كثير،

ولأطلعنا على كثير من الأمور التى اختلف النقاد والمؤرخون والأدباء عليها.

على أن مـا يلفت النظر فى هذا المجال هو اهتـمـام التوحـيـدى بتـراجم المطربين. وقـد خـصص الليلة الثـامنة والعـشـرين[٨٠] لموضـوع الطرب والمطربين والغناء والمغنين. وعلى الرغم من أن هذه التـراجم لا تـسـمن ولا تغنى من جوع، فإنها تصور الطريقة التى يطرب بها بعض الشخصيات، كما تدلنا على روح العصر واتساع ثقافته الفنية، وتأثير الغناء فى نفوس الناس، لاسيما العلماء والأدباء، فابن فهم الصوفى بعد أن يسمع غناء «نهاية» جارية ابن المغنى، يضرب بنفسه على الأرض، ويتمرغ فى التراب ويهيج ويزبد ويعفر شعره. ويقول[٨١]:

«وهات من رجـالك من يضبطه ويمسكه، ومن يجسر على الدنو منه، فإنه يعض بنانه، ويخمش بظفـره، ويركل برجله، ويخـرق المرقـعـة قطعـة قطعة، ويلطم وجهه ألف لطمة فى ساعة».

وابن غيـلان البـزاز[٨٢] يطرب على ترجيعات (بلور) جارية ابن اليزيدى؛ فإذا سمع منها انقلبت حماليق عينيه، وسقط مغشيا عليه، وهات الكافور وماء الورد، ومن يقرأ فى أذنه آية الكرسى والمعوذتين، ويرقى بهيا شراهيا[٨٣].

وقد تفيدنا هذه التراجم فى تعرف الجانب الآخر من حياة بعض من ترجم لهم التوحيدى من مثل: ابن حجاج الشـاعـر[٨٤] الذى كـان يطرب على غناء «قنوة البـصـرية»، وهى جـارته وعـشـيـقـتـه وله مـعـهـا أحـاديث، ومع زوجـهـا أعـاجـيب، وأبى سليـمـان المنطقى[٨٥] إذا سـمـع غناء هذا الصبى الموصلى النابغ، الذى فتن الناس وملأ الدنيا عبـارة وجسارة، وافتضح به أصحاب النسك والوقار، وأصناف الناس من الصغار والكبار، بوجهه الحسن، وثغره المبتسم وحديثه الساحر، وطرفه الفاتر، وكذلك طرب أبى عبيد الله المرزبانى وغيره. وقد أحصى التوحيدى وهو مع جماعة فى الكرخ أربعمائة وستين جارية فى الجانبين، ومائة وعشرين حرة، وخمسة وتسعين من الصبيان البدور، يجمعون بين الحذق والحس والظرف والعشرة.

ومن الفـئـات التى ذكـرها التـوحـيـدى فى كـتـابه (الإمتاع والمؤانسة) فئة العامة. وإذا كان التوحيدى قد ذكر هذه الفئة باعتبارها جماعة من الناس، فإنه لم يذكر بعض أفرادها، أو أنه لم يسم من تنطبق عليهم صفة العوام. وكان للتوحيدى رأى بالعامة من الناس. ومع أنه قدم لنا ما يدل على عدائه لهـا، فإننا لـم نتبين الصلة التى قامت بينه وبين العامة حتى نبرز هذا العداء. فالتوحيدى[٨٦] يرى أنهم مجموعة من الهمج الرعاع، لا عقول لهم، أو لهم أشياء شبيهة بالعقول ولا تتعدى اهتماماتهم إخراج الغريق وإطفاء الحريق وإيناس الطريق وشهادة السُّوق. ويرى أن من يتحدث إليهم ينزل إلى مستوى الحضيض؛ لأن فى ذلك امتهانا للكرامة. واقترح عليه أبو عبد الله العارض ذات مرة أن يقص عليه من أخبار العامة شيئا، فقال له[٨٧]: «إن التصدى للعامة خلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقيصة «وما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه وريائه أكثر مما يأخذ من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم». ويرى التوحيدى أن القاص فى هذه الحالة، إما رجل أبله، لا يدرى ما يخرج من أم دماغه، وإما رجل عاقل يزدريه لتعرضه لجهل الجهال، وإما قابسا لهم. وعلى الرغم من تعاطف أبى عبد الله العارض مع العامة هنا، فإنه يعلن فى بداية الليلة الرابعة والثلاثين[٨٨] أنه قد ضاق صدره بالغيظ لما بلغه عن العامة من خوضها فى:

«حديثنا وذكرها أمورنا وتتبعها لأسرارنا وتنقيرها عن مكنون أحوالنا، ومكتوم شأننا. وما أدرى ما أصنع بهـا. وإنى لأهم فى الوقت بعـد الوقت بقطع ألسنة وأيد وأرجل وتنكيل شـديد، لعل ذلك يطرح الهـيـبـة ويحسم المادة ويقطع هذه العادة».

عندئذ يبادر التوحيدى ويقدم جوابين: أحدهما رأى أبى سليمان المنطقى وثانيهما ما سمعه من شيخ صوفى. ثم يقص عليه وقائع الجوابين المفيدين على ما فيهما من خشونة.

ومهما يكن من أمر هذه التراجم، فإنها ـ كما لاحظنا ـ متنوعة. وجميعها نابع من تجارب التوحيدى وصلاته

بالآخرين. وليس من شك فى أن تعرف شخصية التوحيدى يصلنا بالأسباب التى حقد بعض الشخصيات عليه، أو أحقدته على بعض الشخصيات، مما يعنى ضرورة تعرّف صفاته وطباعه، وكل ما ساعد على تكوينه واستعداده.

ولقد ظهر لنا بوضوح مكونات شخصيته التى انحدرت عن طريق الوراثة والتربية والبيئة والعصر، كما بينا أسباب الخصومة. وربما ردت إلى صراحته وجرأته والحسد الذى تعرض له من الأقران والنظراء، وإلى مباهاته بعلمه وولعه بتتبع أحوال الناس وإبراز عيوبهم وتكبيرها. هذا إلى جانب اختلاطه بالطبقات الاجتماعية المختلفة.

وعندما استعرضنا أسلوبه فى الترجمة، لاحظنا ـ على الرغم من نقده فئات مختلفة من الأساتذة والوزراء والمتكلمين وأهل الاعتزال والشعراء واللغويين والمطربين والعامة ـ أن هذه التراجم متشابهة. كما تشابه أسلوبه النقدى. وكانت له معايير ومقاييس نقدية وفنية وشخصية تنم عن مدى علاقته وصلاته بالمترجمين، وكان يظهر دائما الصورتين المتوازنتين المتقابلتين اللتين تجمعان الحسنات والسيئات.

موقع التوحيدى فى فن التراجم

لاحظ كثير من الدارسين القدماء والمحدثين ولع التوحيدى فى نقد الرجال فى معظم كتبه، وربما بدأ هذا الاهتمام بعد كتابه الأشهر فى هذا المجال (مثالب الوزيرين) الذى نجد فيه نقدا حقيقيا لرجلين من رجالات العصر. وإذا كان التوحيدى قد جعلهما مركزا لنقده وتجريحه، فإنه استعان بطائفة ممن كانوا حولهما من الرجال، واستشهد بآرائهم وأقوالهم، ليقدم الدليل على أنه لم يكن متحاملا على الرجلين، وإنما يشاركه الرأى طائفة ممن كانوا حولهما وعملوا معهما، وخبروهما عن قرب.

وربما انتقل الاهتمام بنقد الرجال بعد ذلك وانتشر فى معظم كتبه، لاسيما كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذى نقد فيه معظم شخصيات العصر الأدبية والفكرية التى عاصرها. فكان بذلك أبرز أديب نقدى انطباعى فى القرن الرابع الهجرى كما يقول زكريا إبراهيم(٨٩). وقد لاحظ إبراهيم الكيلانى(٩٠) أن التوحيدى قد رزق حاسة فنية. ومن مظاهرها، تصوير شخصيات عصره الأدبية والعلمية. ويقوم التصوير عند التوحيدى على أسس نقدية تأثرية فى الغالب. ويرى أن هذا الفن كثير المداخل، ملتوى الأساليب يعتمد على مواهب قوية. ويتطلب ذكاء وقادا، وفهما للطبيعة الإنسانية، وإحاطة بنفسية المعاصرين. ومن ملاحظات الكيلانى القيمة ما ذكره بشأن الصور ذات المنحى النقدى أو الهزلى، التى تكثر على الغالب فى عهود الفوضى والاضطرابات كالعصر البويهى، الذى ضعفت فيه روح التساند بين الأفراد وانحلت فيه الروابط الاجتماعية، فتغدو الصورة أداة للتنفيس عما تشعر به الجماعات من شعور الخيبة والقلق فى ساعات الحرج والضيق. ويرى إحسان عباس(٩١) أن الثلب وتهجم العلماء والأدباء بعضهم على بعض من المظاهر البارزة فى عصر أبى حيان. فقد كان بعض الفلاسفة يخاطب أحدهم الآخر بما لا يتخاطب به الجهال، كما كانت المناظرات مجالا خصبا للتهجم والتجريح. وكان يرسم صوره المريرة لمن يعاديهم بانفعال. وكان موقف أبى حيان ضعيفا ـ كما يرى إحسان عباس(٩٢)، لأنه كان يتعلق بأقدام المرتفعين فى المجتمع ويحاول إسقاطهم. وكان موقفه ضعيفا أيضا، لأنه كان يصرح بأنه يثلب ويعيب، انتقاما لإخفاقه منهم. أما غيره فكان يثلب ويعيب، متذرعا بالدفاع عن رأى أو فكرة أو طريقة.

ويميل زكريا إبراهيم(٩٣) إلى الاعتقاد بأن اهتمام التوحيدى باستقصاء عيوب الناس لم يكن فى الأصل مظهرا لبحثه عن أمارات التدنى الأخلاقى، وإنما كان عرضا مصاحبا لميله إلى استجلاء ما غمض وخفى من سرائر النفس البشرية. ويضيف زكريا إبراهيم(٩٤):

«ومهما يكن من شئ، فقد قدم لنا التوحيدى صورا فنية جميلة، حتى حينما وصف لنا عيوب الناس ونقائصهم، فأثبت لنا بذلك أن القبح نفسه سرعان ما يستحيل إلى جمال رائع، إذا امتدت إليه يد الفنان بعصاها السحرية.... فليس من عجب أن نرى أبا حيان يصور لنا سلوك

الشخصيات التى يريد أن يسخر منها على أنه سلوك آلى رتيب، يصدر فيه الفعل مطردا على وتيرة واحدة، وتخرج فيه العبارة معادة يكررها اللسان على فترات منتظمة».

مما يعنى أن زكريا إبراهيم يرغب فى أن يظهر التوحيدى مصورا حركات مهجويه، وإخراجها بصور ساخرة مثيرة للضحك والسخرية.

وما من شك فى أن صلات التوحيدى الواسعة، ومعرفته بشخصيات العصر، وانتقاله المفاجئ بين الطبقات الاجتماعية المختلفة والمتفاوتة، قد أكسبته خبرة واسعة بأمور الناس، وطبائع الخلق. ولاحظ زكريا إبراهيم[٩٥] كذلك أن صلات التوحيدى الكثيرة كانت سببا فى تمرسه بأحوال الناس، ووقوفه على أمور معاشهم، وإدراكه شواهد نوازعهم. لذلك، فعلينا أن لانستغرب حديثه عن الكثير من الشخصيات السوية أو المنحرفة التى التقى بها فى حياته.

والظاهر أن التوحيدى[٩٦] كان مولعا باستقصاء عيوب الناس، وجمع مخازيهم. وكان مسوقا[٩٧]، بحكم طبيعته وغريزته وحقده على الناس، إلى التنقيب عن النقائص، واقتناص العيوب، فهو يتلمس من الملامح والطباع كل ما يرمز إلى التدنى الخلقى، فى الشخصية نفسها، وفى المجتمع الذى تعيش فيه.

ويرى محمد عبد الغنى الشيخ[٩٨] أن التوحيدى يدخل العوامل الذاتية والوجدانية من حب وبغض فى نقده. لذلك كان نقده انطباعيا، تحكمه وتؤثر فيه بدرجة كبيرة العوامل الوجدانية، ونقده نقد تأثرى. وهو يرسم لمن ينقدهم صورة خاطفة سريعة، تحيط بجميع خصائص الموصوف النفسية والخلقية والفكرية. وكان يحرص دوما على إعطاء القارئ صورة إجمالية للموصوف من أقرب سبيل بتجنب الحشو والتحليل اللذين يفسدان وحدة الصورة وتكاملها. ويضيعان معالمها، فهى صورة صغيرة، تحوى فى سطور قليلة ما يغنى عن صفحات، مما يدل على قدرة فنية عجيبة.

وأكاد لا أميل إلى الرأى القائل بأن التوحيدى وصف معاصريه ليوهم أبا عبد الله العارض بأنه أبرع من وصف الشخصيات المعاصرة، وأن تراجمه قد اتسمت بالصدق والصراحة، عندما تحدث عن جوانب الشخصية المختلفة. وهذا الرأى إن كان صحيحا، فلا يصح أن يكون مطلقا إلا من حيث القدرة على تحليل الشخصيات والكشف عن المزايا والعيوب بطريقة عميقة ودقيقة وواضحة. وقد يكون هذا الرأى مستندا إلى أن التوحيدى كان من القلة القليلة من بين علماء عصره، الذى تمتع بهذه القدرة.

وذلك واضح فى وصفه حاشية أبى عبد الله العارض، ووصفه بعض العلماء والشعراء والمتكلمين والعامة والمغنين. وهو ما ذهب إليه الحوفى[٩٩] الذى يرى أن من خصائص التوحيدى التى انفرد بها، وصفه الرجال وتحليل نفسياتهم، والكشف عن مواهبهم ومميزاتهم وبيان مكانتهم، وما لهم وما عليهم. وقد وصفه[١٠٠] بأنه كاتب وهو كاتب فكرة حيث يعبر عن فكرة ما، وهو كاتب عاطفة حيث يصور عواطفه. ولقد يكتب عن الفكرة بقوة وحرارة، فيخرج عاطفته بفكرته لأنه يدين بما يقول وينافح عن رأى أو مذهب. والسؤال الآن: إلى أى مدى كان التوحيدى صادقا فى تصويره الرجال ونقده لهم؟ وهل اتجه التوحيدى نحو المبالغة والتهويل، سواء أراد التعظيم أو التحقير؟ وهل كان متطرفا فى رضاه أو سخطه، فى فرحه أو غضبه...؟

ولكى نستبين حقيقة الأمر، يمكن مقارنة ما كتبه التوحيدى من انطباعات حول بعض الشخصيات، وما كتبه الآخرون، ليظهر لنا الفروق بين ترجمة التوحيدى وترجمات غيره. ونبدأ بالرمانى أستاذ التوحيدى، الذى يترجمه بقوله[١٠١]:

«له الذرع الواسع، والصدر الرحيب فى العبارة. حجة فى النقل والترجمة... ولكنه مع هذا الفضل الكثير بخيل بكلمة واحدة، ونصيح على ورقة فارغة، لسودائه الغالبة عليه، ومزاجه المتشيط بها».

فى حين يصفها الخطيب البغدادى[١٠٢] بقوله:

«كان من أهل المعرفة، مفننا فى علوم كثيرة، من الفقه والقرآن والنحو واللغة والكلام على مذهب المعتزلة».

ويقول ابن خلكان[١٠٣]:

«أحد الأئمة المشاهير. جمع بين علم الكلام والعربية».

ويقول السيوطى[١٠٤]:

«كان يعرف بالإخشيدى وبالوراق. وهو بالرمانى أشهر. كان إماما فى العربية، علامة فى الأدب، من طبقة الفارسى والسيرافى، معتزليا، كان يمزج النحو بالمنطق».

حتى قال الفارسى: «إن كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معنا منه شئ، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شئ». ويقول ياقوت الحموى[١٠٥]:

«كان تلميذ ابن الإخشيد المتكلم أو على مذهبه، لأنه كان متكلما على مذهب المعتزلة. وكان إماما فى العربية، علامة فى الأدب، فى طبقة أبى على الفارسى وأبى سعيد السيرافى. وكان يمزج كلامه فى النحو بالمنطق، حتى قال أبو على الفارسى: إن كان النحو ما يقوله الرمانى، فليس معنا منه شئ وإن كان النحو ما نقوله فليس معنا منه شئ. وكان يقال: النحويون فى زماننا ثلاثة: واحد لا يفهم كلامه وهو الرمانى، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو على الفارسى، وواحد يفهم جميع كلامه بلا أستاذ وهو السيرافى».

ويقول التوحيدى[١٠٦] فى موضع آخر من كتاب (الإمتاع والمؤانسة):

«وأما على بن عيسى فعالى الرتبة فى النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق، وعيب به. إلا أنه لم يسلك طريق واضع المنطق، بل أفرد صناعة، وأظهر براعة. وقد عمل فى القرآن كتابا نفيسا. هذا مع الدين الثخين والعقل الرزين».

وأول ما نلاحظ قيام التوحيدى بتقديم ترجمتين اثنتين للرمانى الذى يعد من أقرب الناس إليه، وفيهما يكشف عن علو شأن أستاذه فى العلم واللغة والنقل والترجمة. ولكنه فى الوقت ذاته يرى أنه بخيل فى العلم وغير العلم، وهو سوداوى ومزاجه متشيط. وفى الترجمة الثانية يعترف بعلو رتبة أستاذه فى النحو واللغة والكلام والعروض. ويلاحظ أنه على الرغم مما لحقه من عدم توثيق جراء اشتغاله فى المنطق، يدافع عنه من هذه الناحية، ويرى أنه لم يسلك طريق واضعى المنطق، وتفرد فى صناعته وأظهر فيها البراعة الكافية. ومن جهة ثانية، نلاحظ أن التوحيدى يختار من شخصية الرمانى تقاطعات خطيرة لم تكن فى صالحه. فالرجل يحمل نفسية غريبة قوامها السوداوية، وهو حاد المزاج، وحتى تظهر لنا قيمة ملاحظات التوحيدى، رأيت أن أجمع ما ذكره المترجمون الآخرون فى هذا المجال. وقد أجمع كل من ترجم للرمانى على أنه كان يذهب مذاهب المعتزلة، ويعيب عليه السيوطى ميله إلى المزج بين النحو والمنطق، حتى إنه يستشهد بكلام أبى على الفسوى الفارسى الذى يردده كذلك ياقوت الحموى. على أن ابن خلكان يقف من هاتين الملاحظتين موقفا وسطا، عندما يراه يجمع بين علم الكلام والعربية، مما يعنى أن التوحيدى عندما ترجم الرمانى جمع بين الناحية العلمية والناحية الشخصية، وهو ما لم يشاهد عند من ترجم للرمانى.

وواضح هنا أن التوحيدى يرسم صورة مركبة للرمانى، تجمع بين خصائصه النفسية والخلقية والفكرية، ويقدمه لنا فى هيئة إجمالية، متجنبا الحشو والتطويل والتحليل. وعلى الرغم من أن الترجمة قليلة وقصيرة ومحدودة الجمل، فإنها تفسر الكثير من خلال هذا السياق السردى. ولكن الذى يظهر أن التوحيدى أراد من خلال هذه الترجمة، التى يمكن أن توصف بأنها تقريرية نتائجية، أن يبدو أمام أبى عبد الله العارض ملما بشخصياته، عارفا بهم وباتجاهاتهم ونوازعهم، مظهرا جوانب الضعف فى هذه الشخصيات.

ومن يتأمل التراجم التى قدمها المترجمون الآخرون، فسيلاحظ التزامهم بعدم ذكر ما يعيب المترجم، وذلك على الرغم من أنه كان بمقدورهم أن يسندوا هذا العيب إلى رجل

مثل التوحيدى. ومع ذلك، فإنهم لم يلتفتوا إلى ذلك لسببين اثنين، وهما: إما أنهم قد ترفعوا عن ذكر العيوب، وهذا موقف أخلاقى اتصف به معظم كتاب التراجم، وإما لأنهم لم يوافقوا التوحيدى فيما ذكره، وتشككوا فى أقواله.

مما سبق يتضح أن التوحيدى يقدم لنا تراجم لمعاصريه بشكل مثير للجدل. وربما تمثل إشكال تراجم التوحيدى فى أنه يقدم نمطين من المؤثرات، ليصنع داخل الترجمة الواحدة محورين مختلفين كل الاختلاف، فهو يمدح ويذم، ويعلو ويسفل ويجرح ويداوى... وفى جميع ذلك يسعى إلى إبراز المؤثرات التى تساعده على التأثير فى أبى عبد الله العارض وإقناعه، بما يقدمه من ألفاظ الدهشة التى يحولها إلى منظور متحرك أو يفسر بها غموضا.

وعندما نتناول ترجمته لأبى إسحاق الصابى(١٠٧) نلاحظ أنه يسلك الأسلوب نفسه فى الترجمة، فهو يبدأ بكيل عبارات المديح عندما يقول: فأما أبو إسحاق فإنه أحب الناس للطريقة المستقيمة وأمضاهم على المحجة الوسطى. ثم يعود إلى أسلوب النقد، فيقول: وإنما ينقم عليه قلة نصيبه من النحو. وليس ابن عباد فى النحو بذاك، ولا كان أيضا ابن العميد إلا ضعيفا، وكان يذهب عنه الشئ اليسير. ثم يعود التوحيدى إلى أبى إسحاق فيقول:

«وأبو إسحاق معانيه فلسفية، وطباعه عراقية، وعاداته محمودة... وقال لنا: أمامى ابن عبدكان. وهو قد أوفى عليه، وإن كان احتذى على مثاله. وفنونه أكثر ومآخذه أخفى، وخاطره أوقد، وناظره أنقد، وروضته أنضر، وسراجه أزهر ويزيد على كل ما تقدم بالكتاب «التاجى» فإنه أبان عن أمور، وكنى فى مواضيع...».

ويفرد الثعالبى لأبى إسحاق ترجمة فى الباب الثالث يصفه فيها بأنه:

«أوحد العراق فى البلاغة، ومن به تثنى الخناصر فى الكتابة، وتتفق الشهادات له ببلوغ الغاية، من البراعة والصناعة. وكان قد خنق التسعين فى خلافة الخلفاء، وخلافة الوزراء، وتقلد الأعمال الجلائل مع ديوان الرسائل. وحلب الدهر أشطره، وذاق حلوه ومره، ولابس خيره، ومارس شره، ورئس ورأس، وخدم وخدم، وقدمه شعراء العراق فى جملة الرؤساء... ويحكى أن الخلفاء والملوك والوزراء أرادوه كثيرا على الإسلام، وأداروه بكل حيلة وتمنية، حتى إن عز الدولة بختيار عرض عليه الوزارة إن أسلم... وكان يعاشر المسلمين أحسن عشرة.... وكان المهلبى لا يرى إلا به الدنيا، ويحن إلى براعته وتقدم قدمه...»

وبلغنى أن الصاحب كان يتمنى انحيازه إلى جنبه، وقدومه إلى حضرته... وكان يقول:

«كتاب الدنيا وبلغاء العصر أربعة: الأستاذ ابن العميد، وأبو القاسم عبد العزيز بن يوسف، وأبو إسحاق الصابى، ولو شئت لذكرت الرابع، (يعنى نفسه)....».

ويصفه ابن خلكان بأنه(١٠٨):

«صاحب الرسائل المشهورة: والنظم البديع. كان كاتب الإنشاء ببغداد، وتقلد ديوان الرسائل. وله شئ حسن من المنظوم والمنثور. ورثاه الشريف الرضى بقصيدته الدالية المشهورة:

أرأيت من حملوا على الأعواد

أرأيت كيف خبا ضياء النادى

وعاتبه الناس فى ذلك لكونه شريفا يرثى صابئا، فقال: إنما رثيت فضله».

وصفه ياقوت(١٠٩) بأنه:

«أوحد الدنيا فى إنشاء الرسائل، والاشتمال على جهات الفضائل. كان بينه وبين الصاحب مراسلات ومواصلات ومتاحفات، وبينه وبين الرضى أبى الحسن بن محمد بن الحسين

الموسوى مودة ومكاتبات. فأما بلاغته، وحسن ألفاظه فقد أغنتنا شهرتها عن وصفها. وكان المهلبى لا يرى إلا به الدنيا، ويحن إلى براعته، ويصطفيه لنفسه، ويستدعيه فى أوقات أنسه، وكان الصاحب يحبه أشد الحب، ويتعصب له...».

مما سبق تظهر لنا معادلة جديدة للتوحيدى فى مجال التراجم. فلم يجد ما يظهر جوانب الضعف فى شخصية الصابى إلا من خلال ضعفه بالنحو. ولم يقف عند هذا الحد فقد استغل هذا الضعف الذى نراه واضحا ليفضح به شخصين هما: ابن عباد وابن العميد. وشخصية ثالثة هى شخصية ابن عبدكان المعروفة فى عالم الكتابة، عندما يقارن بين هذه الشخصية وشخصية الصابى. مما يعنى أن الصابى ربما كان أكثر الشخصيات حظوة عند التوحيدى، فأحاطه بنعوت محببة، وأظهر فيه العادات المحمودة، وعلى الرغم من أن معظم الذين ترجموا هذه الشخصية الأدبية الكبيرة ذكروا صلاته بالشريف الرضى والمهلبى وغيرهما، فإن التوحيدى قد امتنع عن ذكر هذه الصلات. كما امتنع عن الإشارة إلى صلاته بالصاحب ابن عباد وتعصبه له، ولم يسجل مقولته المشهورة: «كتاب الدنيا وبلغاء العصر أربعة».. مما يدل على أن الترجمة عند التوحيدى فى الغالب هى انطباعات شخصية، أساسها المواقف الشخصية الانتقائية، وأنها لم تكن تاريخية، وإنما كانت تقريرية، وقلما أظهر التوحيدى العلاقة بينه وبين رجالات العصر الذين أخضعهم للنقد.

وقد تأثرت تراجمه بصلاته بالناس، فمن أحبهم وناصرهم ومال إليهم، دافع عنهم أمام منافسيهم، ومن أبغضهم وأزور عنهم حمل عليهم، وهاجمهم والتقط عيوبهم، وخير شخصية يمكن الاستشهاد بها فى هذا المجال هى شخصية أبى على الفسوى الفارسى (١١٠) (٢٨٨ ـ ٣٧٧ هـ) الذى كان منافسا لأبى سعيد السيرافى، وكان يكتم الحسد له نتيجة للمناظرة التى دارت بينه وبين أبى بشر متى بن يونس. يقول التوحيدى (١١١):

«وأما أبو على فأشد تفردا بالكتاب، وأشد إكبابا عليه، وأبعد من كل ما عداه مما هو علم الكوفيين. وما تجاوز فى اللغة كتب أبى زيد، وأطرافا مما لغيره. وهو متقد بالغيظ على أبى سعيد، وبالحسد له، كيف تم له تفسير كتاب سيبويه، من أوله إلى آخره، بغريبه وأمثاله وشواهده وأبياته (وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) لأن هذا ما تم للمبرد ولا للزجاج ولا لابن السراج ولا لابن درستويه مع سعة علمهم، وفيض كلامهم...».

فى حين يقول ابن خلكان:

«كان إمام وقته فى علم النحو. وجرت بينه وبين أبى الطيب المتنبى مجالس. وبالجملة فهو أشهر من أن يذكر فضله ويعدد».

وكان متهما بالاعتزال، وصحب عضد الدولة ابن بويه، وتقدم عنده، وعلت منزلته، حتى قال عضد الدولة:

«أنا غلام أبى على الفسوى فى النحو. وصنف له كتاب «الإيضاح والتكلمة» فى النحو. وقصته فيه مشهورة».

وقال القفطى (١١٢):

«علت منزلته فى النحو».

وقال الخطيب البغدادى (١١٣):

«قدم بغداد فاستوطنها، وعلت منزلته فى النحو، واشتهر ذكره فى الآفاق وبرع له غلمان حذاق، مثل عثمان بن جنى وعلى بن عيسى الشيرازى وغيرهما. وخدم الملوك ... وتقدم عند عضد الدولة فسمعت أبى يقول، سمعت عضد الدولة يقول: أنا غلام أبى على النحوى الفسوى فى النحو، وغلام أبى الحسين الرازى الصوفى فى النجوم. وكان متهما بالاعتزال».

وقال ياقوت الحموى:

«المعروف تصنيفه ورسمه. أوحد زمانه فى علم العربية. كان كثير من تلاميذه يقول: هو فوق المبرد. وكان صافى الذهن، خالص الفهم. كان أبو طالب العبيدى يقول: لم يكن بين أبى على وبين سيبويه أحد أبصر بالنحو من أبى على. كان على صلة بالصاحب ابن عباد. وجرى ذكر الشعر. فقال أبو على: إنى لأغبطكم على قول هذا الشعر، فإن خاطرى لا يواتينى على قوله وكان الجواليقى مقدما لأبى سعيد السيرافى على أبى على الفارسى رحمهما الله»..

إن من يستعرض هذه الشهادات المقدمة من كتاب التراجم يلاحظ أن التوحيدى يكاد أن يكون الوحيد من بينهم الذى ينفرد بترجمة سلبية لأبى على الفسوى الفارسى. ولم تكن هذه الترجمة بمستغربة على التوحيدى الذى كان على ثقة من صلة أبى على بالصاحب ابن عباد من جهة، ومن اتهامه بالاعتزال من جهة ثانية، ومن صلاته غير المحمودة مع أستاذه أبى سعيد السيرافى. والحقيقة أن التوحيدى انتقص من قدر أبى على من أكثر من ناحية؛ فهو لم يذكر شهادة عضد الدولة به وبعلمه، ولم يشر إلى الفائدة التى استفادها منه، ولا إلى الذين برعوا على يديه. كما يلاحظ أنه لم يذكر مجموعة مؤلفاته، ثم إنه انتقص من علمه، عندما رأى أنه لم يتجاوز كتب أبى زيد وأطرافا مما لغيره، ولم يتعد علمه كتاب سيبويه.

وعندما يقارن بينه وبين أبى سعيد السيرافى، يصور لنا مشاهد الحسد والبغض التى تعتمل فى صدره وهو يرى نجاحات أبى سعيد السيرافى المتلاحقة. وعندما يقارن بين الشخصيتين بعيدا عن النحو واللغة، نلاحظ أنه يصور أبا على[114] متخالعا، يحتسى الخمر، مفارقا هدى أهل العلم وطريقة الربانيين وعادة المتنسكين. ويضيف التوحيدى إمعانا فى النقد والتجريح:

«ولولا الإبقاء على حرمة العلم، لكان القلم يجرى بما هو خاف، ويخبر بما هو مجمجم، ولكن الأخذ بحكم المروءة أولى، والإعراض عما يجلب اللائمة أحرى».

وعلى هذا جرى التوحيدى فى معظم تراجمه، ونال ممن ترجم لهم، وانتقد العلماء والوزراء والأدباء والكتاب والشعراء نقدا التزم فيه أبعد حدود الصراحة، بعد سقوط الكلفة بينه وبين الوزير، مما جعله يرجو أبا الوفاء[115] كتمان هذه الأحاديث وإخفاءها عن عيون الحاسدين العيابين، بعيدا عن تناول أيدى المفسدين.

ولكن إلى أى مدى كان التوحيدى منفعلا عندما كتب تراجمه؟ وهل الترجمة كانت نوعا من القياس المتألف من متخيلات قد أثرت فى نفس العارض، ودفعته إلى الانفعال والتصديق والتعجب، تمهيدا للاقتناع بما يقوله التوحيدى جملة وتفصيلا، بصرف النظر عن صدق التوحيدى أو عدم صدقه، وعن محاولاته المستمرة تصغير الناس والتقليل من شأنهم؟ إن الغالب على تراجم التوحيدى أنها كانت موجهة إلى شخصية لا تعرف هذه الشخصيات ولا تقدر قيمة كل شخصية. لذلك رأى التوحيدى أن تكون الأوصاف التى طلبها أبو عبد الله العارض لشخصيات العصر وللجماعة مقولة باللفظ البليغ الفصيح، واللغة البسيطة التى تعتمد على الإثارة بتركيبها المتعمد وبصورها الحسنة أو القبيحة.

ولقد وجد التوحيدى بغيته وراحته واطمئنانه عندما ساق نماذج من التراجم، لا لينظر فيها نظرة المنشئ إلى إنشائه، والكاتب إلى براعة أسلوبه، وإنما لينظر فيها نظرة الناقد المحلل. وكان يقصد من ورائها إقناع أبى عبد الله العارض بعالم هؤلاء الرجال الذين لا يعدو كل واحد منهم أن يكون من البشر، الذين لهم أخطاؤهم ومآخذهم، وحسناتهم وبراعتهم وسيئاتهم وتفوقهم.

وما من شك فى أن مراد التوحيدى كان إظهار ضعف الشخصية، حتى لو كانت أعظم شخصيات العصر. لنتأمل الذى كتبه فى ابن الخمار. يقول[116]:

«وأما ابن الخمار ففصيح، سبط الكلام، مديد النفس، طويل العنان، مرضى النقل، كثير

التدقيق، لكنه يخلط الدرة بالبعرة ويفسد السمين بالغث، ويرقع الجديد بالرث، ويشين جميع ذلك بالزهو والصلف... وما يعطيه باللطف يسترده بالعنف، وما يصفيه بالصواب يكدره بالإعجاب. ومع هذا يصرع فى كل شهر مرة أو مرتين».

إذا تأملنا هذه الترجمة فسنلاحظ أن الأوصاف التى يقدمها التوحيدى لا تترك للشخصية الواحدة محمدة واحدة، وما يقوله من محامد فى البداية يسترده فى النهاية، بل يجعل المحامد وسيلة لذكر المساوئ والمآخذ والعيوب.

وإذا افترضنا أن بعض كتاب التراجم أجمعوا على بعض النقص والعيب فى الشخصية، فإن التوحيدى لديه القدرة على تقديم مدركات، يبثها فى السياق النصى، فتنقلب إلى بنية شديدة التميز، بحيث لا تنتمى إلا إلى ذاتها؛ إذ الأصل فى عمليات التخيل أن تكسب واقعا ملموسا منسابا مرنا، فتقدم لنا بوساطة الخيال رؤية جديدة لها صلة من نوع ما بالواقع، ولكن ليس الواقع كله، وإنما الواقع الذى يراه التوحيدى، ويروق لأبى عبد الله العارض سماعه.

فى ضوء ذلك نرى أن نتاج التوحيدى من التراجم لا ينبغى أن يفلت من دون رقابة ومحاسبة، ومن دون تعرف نفسية التوحيدى، والتسليم بعدم انفصال إنتاجه الأدبى فى (الإمتاع والمؤانسة) و (مثالب الوزيرين) عن واقعه؛ أى ضرورة دراسة التراجم من خلال مؤلفها لا من خلال أصحاب هذه التراجم فقط. وستتيح لنا هذه الدراسة جوانب كثيرة ولكنها قد تحرمنا من بعض الإضاءات الكاشفة لكثير من خبايا العمل وجوانب تفسير شخصيات الآخرين. ونحن إذا قمنا بهذا الأمر فستظهر لنا علاقات جديدة تصل بين المؤلف وأصحاب التراجم، بحيث لا تترك زيادة لمستزيد.

بناء نص التراجم للفظ والمعنى

قد أتفق مع كثير من النقاد [١١٧] الذين ذهبوا إلى أنه لافضل للتوحيدى فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) فى الفصول المجموعة عن الفلسفة والحيوان والأحاديث والأكل وطبائع البشر والمعادن وما إلى ذلك، وإنما ميزته الحقيقية تكمن فى ما ألم به المؤلف من أحداث ارتبطت بالقرن الرابع الهجرى، وما قدمه من صور تعبر عن الحالة الواقعية للعامة والحالة الفكرية والثقافية للعلماء والأدباء، وفى تحليله شخصيات الوقت تحليلا مختصرا، وفى نقد الواقع نقدا مخلصا.

ويعرض لنا التوحيدى نماذج من شخصيات العصر بصورة فريدة من نوعها، فالشخصية الواحدة تظهر لنا بكل ما تحس وتفكر وبما يصدر عنها. لذلك ظهرت شخصيات القرن الرابع، على اختلاف أنماطها، وتباين انتماءاتها واتجاهاتها الفكرية والثقافية والعقائدية والدينية، كأنها لوحات تشكيلية تضمنها معرض حفل بالألوان والأطياف. وقد رسم التوحيدى هذه اللوحات بكل ما أوتى من سعة اطلاع وقدرة بارعة على سبر أحوال النفس وتجسيد ما تشعر به وتحس، وما يجتمع بها من طبع بارد أو حار، أو رهافة شعور أو بلادة، أو توقد ذكاء أو ضعف علم، أو بلاغة وفصاحة، أو ركاكة وضعف، أو شذوذ وتأخر وطمع وكذب وتمويه ورعونة... وما إلى ذلك.

وما من شك فى أن قدرته اللغوية قد ساعدته على ذلك. وتقوم القدرة اللغوية عادة على بنية لغوية داخلية تتشكل من الصوت واللفظ والتركيب والدلالة والموسيقى والإيقاع. ونحن نعرف أن كل بنية لغوية معنوية لها وظائفها ومعادلاتها، فضلا عن قدرات أخرى، ربما تمثلت فى الدوافع النفسية وراء خلق هذه النصوص وتشكيل النتاج الأدبى واتسامه بسمات فارقة، تمهيدا للنهوض بوظائف مميزة.

والأصوات الهجائية متعددة المخارج كما هو معروف، وكل صوت يختلف عن الصوت الآخر، حتى تلك التى تكاد تخرج من مكان واحد من الحنجرة. كما أن منها ما هو مهموس ومجهور، وشديد ورخو ومطبق ومنفتح... وما من شك فى أن لكل حرف قدرات وإمكانات وآثار ووظائف. وإن من شأن استعمال حرف واحد كالطاء مثلاً أو الراء... أن يدلنا على دلالات معينة. وأن اقتران بعض هذه الحروف ذوات الأصوات المعينة بعضها ببعض يترتب عليه بعض النتائج

الصوتية. وقد يحدث مشكلات واختلافات جديدة تترتب على التقارب أو التباعد فى المخرج، أو الائتلاف فى النطق، أو افتقاده وربما تعذر القيام به، كما هو الحال فى الحروف الحلقية إذا اجتمعت معا.

ومن يستعرض ترجمة واحدة من ترجمات (الإمتاع والمؤانسة) كالترجمة التى سجلها لأبى بكر القومسى، حيث قال[118]:

«وأما القومسى، أبو بكر، فهو رجل حسن البلاغة، حلو الكناية، كثير الفقر العجيبة، جماعة للكتب الغريبة، محمود العناية فى التصحيح والإصلاح والقراءة، كثير التردد فى الدراسة. إلا أنه غير نصيح فى الحكمة، لأن قريحته ترابية، وفكرته سحابية، فهو كالمقلدين المحققين، والتابع للمتقدمين، مع حب للدنيا شديد، وحسد لأهل الفضل عتيد».

فسيلاحظ أن التوحيدى لم يخص حرفا من الحروف، بل نراه يلتقط حروف العربية جميعها ويضعها تحت تصرف الترجمة، باسطا لها قدرات هذه الحروف لتؤدى الغرض المطلوب.

وإذا كان التوحيدى قد اختار منها شيئا، فإنما اختار ما يفيد النص ويؤدى المعنى المطلوب. ومن جهة ثانية، لم يؤثر التوحيدى أصواتا على أصوات، ولا التزام السجع الذى يملى عليه الالتزام بحرف واحد إلا فى بعض الحالات، كما ظهر لنا من السياق. ولذلك ظهرت لنا عذوبة صوتية وثراء معجمى ومرونة نحوية. ذلك: «أن الخاصية الخطية للغة تنجم عن أن جهاز التصويت البشرى ليس بوسعه أن ينطق بأكثر من حرف واحد فى اللحظة نفسها»، كما لاحظ صلاح فضل[119]. ولعلنا لاحظنا كذلك أن المادة الصوتية قد ظهرت فيها إمكانات تعبيرية قوية، عندما توافقت الأصوات فى الكلمات، وتوافقت الكلمات مع الكلمات، وظهرت الفواصل الصامتة أو المتحركة التى فصلت معنى عن معنى. حتى لقد تضمنت الأصوات بحد ذاتها طاقة تعبيرية، فإنها تظل فى طور القوة والكمون مادامت الدلالة والظلال العاطفية للكلمات مناهضة لها، أو غير مكترثة بها. فإذا توافقت معها انطلقت من عقالها، وانتقلت إلى طور الظهور والفعالية، كما يقول[120] بعض الباحثين.

وقد تولد أصوات الألفاظ أصواتا موسيقية معبرة، ترتاح إليها ضمائرنا وغرائزنا. لأنها، تقيم علاقة من نوع ما بين المشاعر والمؤثرات الحسية التى تنتجها اللغة بأصواتها. وإذا كانت تراجم التوحيدى موجهة أساسا لتوصيل بعض المعلومات الصادقة أو غير الصادقة إلى شخصية مرموقة تعرف أصحاب هذه التراجم أو لا تعرفها، فإن التوحيدى حاول أن يقنع العارض بمعلوماته تلك من خلال النطق ووحدة الدلالة، فضلا عن قدراته اللغوية والبلاغية الأخرى. ولم يتعارض هذا الموقف مع الطابع الأساسى لقوة التعبير المعتمد على الوحدة والتركيز.

والحقيقة أن أصوات الألفاظ عند التوحيدى لا تحتاج إلى نبرات. وهذا أمر طبيعى، لأن حروف اللغة العربية مكتفية بذاتها، ولا تحتاج إلى إشارات مركبة، مما يريح اللغة ويجعل طابعها الخطى هو الأساس.

لذلك، جاءت أصوات التوحيدى بميزتين اثنتين هما: التلازم والاقتضاء، وذلك على الرغم مما فيهما من تعارض مستمر مع الطابع الخطى لسبب بسيط هو أن أصواته متلازمة ومتوافقة مع منطوق الحروف. وليست هذه الحقيقة بغريبة على اللغة العربية[121]، فوضوح القول يحتم علينا ألا نحمل الكلمة الواحدة أو الحرف الواحد أكثر مما يحتمل. وهذا ما فعله التوحيدى فى بنائه الجملة الواحدة، بعد أن اختار لها الكلمات المحددة، والأصوات المناسبة، فالجملة (جماعة الكتب الغريبة) مكتفية بذاتها، وجملة (حلو الكناية) تدل على المعنى المطلوب. وهكذا.

وتشكل الألفاظ نقطة الارتكاز فى تراجم التوحيدى، وعليها تقوم فلسفته فى التراجم. فهى تشكل عنده حجر الزاوية، ومرحلة التركيب ومادة الوصف. وحتى ندرك أهمية ذلك علينا أن نزحزح كلمة واحدة فى البناء النصى، ونضع مكانها كلمة من عندنا، لندرك إلى أى مدى يتقلقل المعنى ويضطرب، مما يعنى أن الألفاظ تؤدى وظيفة حساسة، تبث

من خلالها إشعاعا فى اتجاهات مختلفة، وترتد إليه إشعاعات تلك الاتجاهات لتولد جميعها طاقات جديدة تنعكس على الدلالة السياقية والدلالة الإيحائية، فى ضوء الاستحضار العقلى لمختلف البدائل التى كان يمكن أن تحل محلها.

وقد لاحظ صلاح مرزوق أن الباقلانى(١٢٢) فى (إعجاز القرآن) نبه إلى القيمة الخاصة للفظة، بحسب مواقع الكلام ومتصرفات مجارى النظام. فإن إحدى اللفظتين قد تنفر فى موضع، وتزل عن مكان لا تزل عنه اللفظة الأخرى. وانسحب هذا الاهتمام على جهود قدامة فى تحديد نعوت الجودة والرداءة فى الألفاظ، ومحاولات القاضى عبدالجبار فى حصر أوصاف الكلمة مفردة ومتضامة، وآراء ابن سنان فى صوغ شروط فصاحتها، وقناعات الرازى فى أوصاف المفردات الموسيقية التى تصحبها، فتنتج تأثيرا جماليا. هذا إلى جانب ما ذكره نقاد آخرون، اعتنوا بهذه القضايا القديمة الجديدة.

ومن يزن تراجم التوحيدى بالميزان النصى، يلاحظ أن الألفاظ عنده قد امتلأت بالمعانى الواسعة، والدلالات البعيدة، النحوية منها والصرفية والصوتية والمعجمية، وما إلى ذلك. وكان التوحيدى من أولئك الكتاب الذين جمعوا هذه القدرات، فكان عالما باللغة (١٢٣)، خبيرا بدقائقها، قادرا على التعبير بها، والتصوير الرائع من خلالها. وقد أظهر قدرة فائقة على امتلاك اللغة وتسخيرها لخدمة تراجمه، عندما أعطى كل من ترجم لهم حقهم من التعبير، فانتخب بحرية مطلقة الألفاظ المناسبة للتعبير عن المعانى التى تتميز بها كل شخصية من الشخصيات.

ومن مظاهر امتلاك التوحيدى اللغة، قدرته الفائقة على الجمع بين المتناقضات التى تتمتع بها الشخصية الواحدة، فابن رزعة(١٢٤):

«حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية... ولولا توزع فكره فى التجارة، ومحبته فى الربح، وحرصه على الجمع، وشدته على المنع، لكانت قريحته تستجيب له، وغائمته تدر عليه. ولكنه مبدد مندد، وحب الدنيا يعمى ويصم».

فقد أراد التوحيدى أن يتحول من خلال ألفاظ المديح إلى ألفاظ النقد والهجاء، كما أراد أن يغير المعنى، ويسوق الألفاظ التى تؤدى وظيفة تعبيرية لما سبق الحديث عنه.

وساعدت المفردات التوحيدى فى تأدية المعانى المتتابعة، سلبا أو إيجابا، ولاسيما تلك التى استنبتها من ماضى الشخصية، مرورا بحاضرها، فجاءت الألفاظ ماضية فى مسارها الطبيعى دون أن نشعر بقدراتها على استحضار الماضى البعيد المنقضى. هذا فضلا عن أن التداعيات التى يعتمد عليها وعينا باللغة ومفرداتها لم تكن فى مستوى واحد من التاريخ، وهذا ما أراده التوحيدى فى أكبر الظن.

وهكذا، تكون الألفاظ عند التوحيدى قد اكتسبت دلالاتها عندما أرخت مراحل نمو الشخصية وتطورها فكان لكل طور ألفاظه، نستدل على ذلك من قوله(١٢٥):

«وأما ابنه ذو الكفايتين، فلو عاش كان أبلغ من أبيه. كما كان أشعر منه.. ولقد تشبه بالجاحظ فافتضح فى مكاتبته لإخوانه، ومجانته فى كلامه ... وكان مع هذا أشد الناس ادعاء لكل غريبة، وأبعد الناس من كل قريبة....».

فالحديث هنا يستحضر ألفاظ الماضى تمهيدا لاستغلال طاقات هذه الألفاظ، ويضعها فى سياقها الماضى لتدل على ماضى الشخصية.ومع ذلك، فإننا نراه يستحضر ألفاظ المضارع الحاضر، فيقول فى معرض نقده للصاحب ابن عباد(١٢٦):

«فتراه عند هذا الهذر وأشباهه يتلوى ويبتسم، ويطير فرحا، ويتقسم ويقول: ولا كذا ثمرة السبق لهم، وقصرنا أن نلحق بهم، أو نقفو أثرهم ونشق غبارهم، أو نرد غمارهم. وهو فى كل ذلك يتشاكى ويتحايل، ويلوى شدقه، ويبتلع ريقه...».

فالوقائع اللغوية يدرسها من خلال التاريخ، ويحاول الربط بين معناها ومبناها وعلاقاتها التاريخية بالشخصية المترجمة.

وما من شك فى أن معانى الألفاظ المفردة والانطباعات التى تتوالد منها، فى الماضى والمضارع، تسير مبشرة بالمستقبل. وهكذا تضع اللغة عملياتها الدائرية التى لاتكاد تنقطع، وتمضى فى مسارها، دونما تأثير من الزمن. هذا بالإضافة إلى أن التداعيات، كما يقول بعض الباحثين[127]، التى يعتمد عليها وعينا باللغة ومفرداتها، تبدو أمامنا كأنها تحدث فى مستوى واحد.

وعندما ننتقل إلى التركيب نلاحظ أنه من الخطأ الاكتفاء بالصحة النحوية فقط فى هذا المجال. فالكتاب بعامة، والتوحيدى بخاصة، يراعون هذه الناحية، ويكتفون بالإجراءات التعبيرية التى تقوم عادة بوظائفها بطريقة طبيعية. وهكذا أصبح لزاما على الباحثين التنبه إلى قضايا أخرى أكثر فائدة، ومجالات أكثر نفعا، شريطة أن يتقدم عليها النظم الذى تتفاضل فى ضوئه الأساليب والتأليف.

وأولى صور التركيب هو اقتران كلمة بكلمة. ويكاد هذا اللون من التركيب يكون فلسفة التوحيدى وديدنه. وبه تبدأ مشكلة العلاقات الداخلية، للوحدات التعبيرية. وخير مثال على ما نذكر قوله فى ترجمة ابن الخمار[128]:

«وأما ابن الخمار ففصيح، سبط الكلام، مديد النفس، طويل العنان، مرضى النقل، كثير التدقيق..».

فالصحة اللغوية والصحة النحوية قائمتان، وما هو قائم كذلك مستوى التميز الذى تتمتع به الصور المتلاحقة. وكل صورة مكونة من كلمتين (مضاف ومضاف إليه). وقد ولد التتابع فى الكلام تراكم المعانى، وجاء كل معنى متميزا عن المعنى السابق واللاحق، بميزات تركيبية ومعنوية.

وتتجلى قوة التعبير عند التوحيدى من انسجام الفكر العاطفى التعبيرى مع الواقع النفسى والتجربة المعيشة، وهى إمكانات تحققت عنده دون غيره. فالشخصيات التى يترجمها كانت قريبة منه، أو كان قريبا منها. لذلك جاءت تراجمه متوافقة مع الإحساس، معبرة تعبيرا احتفظ بقوته إلى أمد غير محدود.

وعلى الرغم من أن التكرار الآلى للتداعيات ينقص الانطباعات المترتبة عليها، فإن التوحيدى جعل تأثيرات اللغة استثناء من هذه القاعدة فالإشارة التعبيرية لشخصية من الشخصيات تختلف فى مفهومها وسياقها وتركيبها ووقائعها عن الإشارات المخصصة للشخصية الأخرى.

وهكذا نرى أن تراجم التوحيدى لم تتراخ تدريجيا، وتفقد طاقتها، ولم تسيطر عليها النزعة الفكرية التجريدية، وإنما جاءت كل ترجمة بتراكيب مختلفة وبصور متعددة من المجاز، والتقديم والتأخير والروابط اللغوية والمعنوية الأخرى. هذا فضلا عن تحقيق المواءمة إيجازا وإطنابا على نحو اختيرت معها حركة التنامى لبنية العمل الفنى. كما يتبع ذلك القيم الشكلية الناتجة عن ضروب التحسين اللفظى المعروفة.

وعلى الرغم من أن جمل التوحيدى قد امتازت بالقصر والبساطة، والتعادل فى الطول، مما أتاح لها الإيقاع الموسيقى المميز، فإنه نوع فى جمله؛ فثمة الجملة الاسمية كما فى قوله وهو يترجم مسكويه[129]: «والعمر قصير، والساعات طائرة، والحركات دائمة، والفرص بروق تأتلق، والأوطار فى غرضها تجتمع وتفترق..». وثمة الجملة الفعلية، كما فى قوله وهو يترجم يحيى بن عدى[130]: «ولم يكن يلوذ بالإلهيات. كان ينبهر فيها، ويضل فى بساطها، ويستعجم عليه ماجل»، فى حين كان يمزج بين الجمل الاسمية والجمل الفعلية، وينوع فى الأساليب كالطلب والنهى والنفى والتمنى والشرط والاستفهام والاستثناء، كما فى قوله فى ترجمة عيسى بن على الرمانى[131]:

«وأما عيسى بن على، فله الذرع الواسع والصدر الرحيب فى العبارة، حجة فى النقل والترجمة، والتصرف فى فنون اللغات... ولكنه مع هذا الفضل الكثير، بخيل بكلمة واحدة، ونصيح على ورقة فارغة...».

كما استعمل أفعل التفضيل ببلاغة متناهية، كما فى قوله وهو يترجم أبا سليمان المنطقى(١٣٢):

«أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظرا، وأقعرهم غوصا، وأصفاهم فكرا، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الغرر..».

وكما فى قوله وهو يترجم شيخه أبا سعيد السيرافى(١٣٣): «أبو سعيد أجمع لشمل العلم، وأنظم لمذاهب العرب، وأدخل فى كل باب، وأخرج من كل طريق... وأروى للحديث، وأقضى فى الأحكام...».

ولقد كان يتصرف فى جمله وعبارته بحرية تامة، فكان يقدم ويؤخر الفاعل على الفعل، والمفعول به على الفعل والفاعل. وكان يسلك أسلوب الشرط، ويبدأ جمله بحرف من حروف الجر، ويدخل فى أسلوبه الجمل الاعتراضية، لتشوق القارئ، وتدخله فى دلالات أخرى وأغراض جديدة، تجئ عادة على شكل دعاء أو وصف أو تفسير، ليعود بعدها ويواصل الحديث.

وعلى الرغم من قلة جمل السجع فى (الإمتاع والمؤانسة) فإن التوحيدى تعمد، فيما يبدو، إيراد بعض الجمل المسجوعة، لأنه يرى(١٣٤): «أن السجع فى الكلام كالملح فى الطعام». مما يعنى أن السجع لم يكن مطلبا يسعى إليه التوحيدى. ومن يرجع إلى ترجمة من التراجم، يلاحظ أنه يجمع بين الكلام المرسل والسجع، الذى يبدو أنه متكلف فى بعض الحالات، كما فى قوله عندما ترجم الشاعر السلامى(١٣٥):

«أما السلامى فهو حلو الكلام، متسق النظام، كأنما يبسم عن ثغر الغمام..» ودليلنا على ذلك هو أن التوحيدى مايلبث أن يعود إلى أسلوبه المرسل، كما فى قوله(١٣٦): «خفى السرقة، لطيف الأخذ، واسع المذهب، لطيف المغارس»، وهذا الأمر ينطبق على الازدواج؛ الأمر الذى ميز جمله بالقصر وبالبساطة فى التركيب والتعادل فى فقراتها.

ومن الأساليب الطريفة التى اتبعها التوحيدى جملة المشاكلة كما فى قوله: «يعطى كثيرا ويرد كالأخذ ويأخذ كالممتنع...» كما يتجه نحو تفريع المعنى الواحد، مما يعنى أن التوحيدى لم يقف عند أسلوب واحد فقط، وإنما كان منوع الطريقة، يقيمها على التأمل الداخلى للعلاقات القائمة بين أشكال التعبير ونوازع الفكر وصيغ التعبير. لذلك جاءت تداعياته وإيحاءاته من خلال الاستعمال الحى للغة التى يعاصر كيانها، ينطبق على فترة زمنية عاشها، مع تطرق واضح إلى الأنماط التعبيرية التى تصلح لدلالات التعبير.

إن جملة الترجمة التى تقع داخل هذه المدركات الحسية تتوافر على مجموعة من المعانى السيكولوجية، حاول التوحيدى أن يؤثر من خلالها على الشخصية الثانية التى امتحنها التوحيدى فى أثناء حديثه عن هذه الشخصيات، عندما خاطب غير أبى عبد الله العارض، ومن ثم دفعها إلى الاقتناع بما يقدم، فكانت شخصية أبى الوفاء المهندس. وذلك عندما قدم مجموعة من قضايا تخص الشخصية الواحدة، وكان يقدمها على شكل إنتاج كان قدمه إلى العارض. ومن يدرى، فقد يكون التوحيدى تجاوز فى أثناء ذلك دوائر الكم والكيف والتقابل والتضاد، إلى المستوى النفسى الوجدانى للشخصية الجديدة، لتصبح الجملة مقنعة وغير قابلة للتفتت. وبذلك يكون التوحيدى قد أعاد تنظيم علاقات جمل الترجمة، بمنطق يختلف عن نسخته الأولى. وكان فحوى التنظيم يدور حول الإدماج والتوحد والتركيب والإمتاع، سواء أجاء ذلك عن طريق توليد صور، تعصم الفكرة وتكفل لها الاستواء وعدم التناقض، ومن ثم طرائق القياس والاستدلال والبرهان، أم جاء على شكل تأثير نفسى ولدته اللغة.

ومهما يكن من أمر النسخة الأولى الخاصة بأبى عبد الله العارض، والنسخة الثانية الخاصة بأبى الوفاء المهندس، فإنه يجب ألا يغيب عن بالنا أن إيقاع الكلمات وتناغمها يضافان إلى عناصر الجملة التى تطربنا كلماتها بسبب إيقاع بعض الحروف. وما من شك فى أن التفات الباحث فى هذا المجال إلى هذه الناحية سيفتح له باب اختبار صدق أحاسيس التوحيدى نحو مواقفه من التراجم، مدحا أو ذما، كما سيطلعنا على صدق التجربة، وقياس التدفق العاطفى، الذى يظهر عادة من خلال التدفق الموسيقى، عبر مسار التجربة

ورحلة البناء التعبيرى، كما يذكر بعض الباحثين[١٣٧]. هذا فضلا عما يكون للإيقاع الموسيقى من دور ذاتى خالص فى إدراك الاستجابة المرجوة عند المتلقى، خاصة فى جانب الإمتاع والتأثير الذى يعد ركنا أصيلا فى وظيفة العمل الأدبى.

وتأسيسا على ماسبق، فإن الباحث فى تراجم التوحيدى لايسعه إلا الوقوف أمام القيم التى تضمنتها هذه التراجم، والمنظور الذى قدمه المؤلف، وكشف أن من خلاله كثيرا من الدلالات، من خلال تعبيراته اللغوية والفنية ودقة التصوير وبراعة التخيل. والحق أن التوحيدى قدم نماذج من تراجم فريدة من ناحيتين: الناحية الأولى الجدة والطرافة فى الأسلوب، والناحية الثانية البراعة فى توصيل الرسالة التى أرادها التوحيدى. وظهرت أهمية هاتين الناحيتين من خلال إنجاز مهمة تأثيرية، تطلبت إعمال الفكر وإمعان النظر وطول التدبر والروية. ومن جهة ثانية، تتطلب العملية هذه عادة توقعات مفادها ضرورة المواجهة من خلال التفسير والتأويل، وفهم الصورة الحقيقية والمجازية، وتفسير الرمز تفسيرا يعين على استمرار عطائه وإدراك مدى خصوبته وثرائه، ومن ثم البحث عن الجذور البعيدة لخلفيات التوحيدى، وهى كثيرة وتعرف ميوله ونزعاته وثقافته وإنجازاته وصداماته وآماله المحبطة وخيبات ظنه المتتابعة، وخصوماته وأوهامه، وما إلى ذلك.

أما قضية المعنى فعلينا أن لانذهب بعيدا وأمامنا كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، حيث يمتلئ بالشواهد الدالة على قضيتى اللفظ والمعنى. فالتوحيدى[١٣٨]:

«يرى أن أحسن الكلام ما رق لفظه ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع ويمتنع مقصوده على الطبع».

وينحو التوحيدى نحو الموازنة بين اللفظ والمعنى. ودليلنا على ذلك مانقله عن أستاذه أبى سليمان المنطقى الذى قال[١٣٩]:

«كل من غلب عليه حفظ اللفظ وتصريفه وأمثلته وأشكاله، بعد من معانى اللفظ. والمعانى صوغ العقل، واللفظ صوغ اللسان. ومن بعد من المعانى قل نصيبه من العقل».

ومن قبل عاب التوحيدى على ابن العميد[١٤٠] أنه كان نزر المعانى، شديد الكلف باللفظ. كما عاب على الصاحب[١٤١] لأنه يشين اللفظ ويحيل المعنى. فأما شينه للفظ فبالجفوة والغلظة والإخلال والفجاجة.

ويرى عيسى بن زرعة[١٤٢] أن اللفظ نظير اللفظ فى أغلب الأمر، وليس المعنى نظير المعنى فى أغلب الأمر. واللفظ كله من واد واحد فى التركيب بلغة كل أمة والمعانى تختلف فى البساطة على قدر العقل والعقل والعاقل والعاقل... وإذا كانت[١٤٣] المعانى مختلفة طلبنا لها أسماء مختلفة، ليكون ذلك معونة لنا فى تحديد الأشياء، أو فى وصف الأشياء، من طريق الإقناع الكاف للجدل والتهمة، أو من طريق البرهان القاطع بالحجة، الرافع للشبهة، أو من طريق التقليد الجارى على السنن والعادة.

وعندما يقوم أبو الوفاء المهندس[١٤٤] بتحديد المنهج للتوحيدى فى (الإمتاع والمؤانسة)، يطلب منه أن لايعشق اللفظ دون المعنى، وأن لايهوى المعنى دون اللفظ. وعندما يقوم أبو سعيد السيرافى بمحاورة أبى بشر متى بن يونس فى الليلة الثامنة، يبسط أمامه رأيه فى هذا المجال، فيقول[١٤٥]:

«وقدر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه، هذا إذا كنت فى تحقيق شئ على ماهو به. فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد، فأجل اللفظ بالروادف الموضحة والأشباه المقربة، والاستعارات الممتعة، وبين المعانى بالبلاغة أعنى لوح منها لشئ حتى لاتصاب إلا بالبحث عنها والشوق إليها.... واشرح منها شيئا حتى لا يمكن أن يمترى فيه، أو يتعب فى فهمه».

ومن الواضح أن أبا سعيد السيرافى يمثل العلماء الذين يؤمنون بضرورة العناية بالكلام، ورصد الخواص الجمالية، التى تتصل بالتعبير، وضرورة الموازنة بين المعنى والمبنى. وذلك يتمثل فى الكشف عن التركيب اللغوى من حيث الربط بين الرمز والمدلول.

وإذا كان التوحيدى وقبله أبو سعيد السيرافى وأبو الوفاء المهندس وعيسى بن زرعة يربطون بين مدلول اللفظة وطريقة أداء المعنى، أو بين اللفظ والنوع الأدبى وطرق صياغته، وكذلك إظهار الصلة بين المدلول، وبين شخصية المبدع ومقدرته الفنية، وبينه وبين الغرض الذى يتضمنه النص، فإنهم ربطوا كذلك بين مفهوم الكلمة ومفهوم النظم الذى يمثل الخواص التعبيرية فى الكلام. بل إن أبا سعيد السيرافى(١٤٦)، ذهب إلى أبعد من هذا عندما طالب باستعمال حق المبدع فى فرش المعنى بما يحتاجه من توضيح، والسعى إلى جلاء اللفظ بالروادف الموضحة، والأشباه الغريبة والاستعارات والشرح.... مما يعنى أن أبا سعيد السيرافى يقدم نظرية مكتملة يمكن اعتبارها بحثا أسلوبيا فى المجال النظرى والتطبيقى.

والحقيقة أن مادعا إليه التوحيدى وغيره من العلماء يقربنا أو يصلنا بحركة الدرس الأسلوبى، عندما دعوا إلى التمازج والربط بين النقد والبلاغة والنحو؛ حيث يعد النحو وسيلة مهمة لتقويم الأسلوب ورصد خواصه، فى حين يقف النقد والبلاغة فى صلب البحث الأسلوبى، ويبدءان بالنص وينتهيان به، تماما مثلما اتخذت الأسلوبية الحديثة منهجها، كما لاحظ بعض الباحثين(١٤٧)، وذلك يتمثل فى رصد الخواص-الجمالية التى تتصل بالتعبير والكشف عن مناحى الجمال فى التركيب اللغوى، من حيث الربط بين الرمز والمدلول فى صور الكلام، وحسن النظم والتأليف، وتعدد المعنى لتعدد المبنى.

ولقد أثار التوحيدى تساؤلات كثيرة بلاغية ولغوية ونحوية. فهو يتساءل مثلا: لماذا تؤنث العرب الشمس وتذكر القمر؟ ويتساءل عن الفرق بين الكلمة المفردة والكلمة المسموعة، وبلاغة القلم وبلاغة اللسان، والفرق بين معانى بعض الكلمات، من مثل العتيق والخلق، والحدثان والحدثان، والمثر، وغير ذلك. وإذا كان هذا التساؤل نابعا من نفس التوحيدى، فربما جاءه من عند أبى سليمان المنطقى أو من عند عيسى بن زرعة ومسكويه وغيرهم، الذين كان همهم تحديد معانى الألفاظ والمصطلحات، وتحديد الفروق والمترادفات، كالفرح والسرور والأمل والرجاء والخلاف والاختلاف.. ويسوق لنا التوحيدى فروقا بين الروح والنفس(١٤٨)، والإرادة والاختيار(١٤٩)، والمحبة والشهوة(١٥٠)، وضروب البلاغة(١٥١)... وما ذلك إلا لاستكمال نزعة التوحيدى التساؤلية التى امتدت كذلك إلى اللغة. ولم تغب عن باله العلاقة التى تجمع بين الفكر واللغة. فكان يقرن أسئلته الفلسفية بأسئلته اللغوية.

إن الدراسات اللغوية التى نشطت بين القرن الرابع نشاطا ملحوظا دفعت التوحيدى إلى الاعتناء باللغة(١٥٢) وقد انحاز التوحيدى بكليته إلى اللغة العربية وإلى العرب. فهو ينقل عن أبى سليمان، فى معرض مقارنة اللغة العربية بغيرها، أنه لم يجد كالعربية لغة، فهو يراها واسعة المناهج، لطيفة المخترج، عالية المخارج، حروفها أتم، وأسماؤها أعظم، ومعانيها أوغل، ومعاريضها أشمل.. كما ورد ذلك فى كتاب (البصائر والذخائر) [ص هـ].

ويستشهد بما سجله ابن المقفع(١٥٣) الذى رأى أن العرب صحيحو الفطرة، ومتقدو الطبع، واسعو اللغة. وهم يجولون فى لغتهم، فيتصرفون فى أسمائها وأفعالها وحروفها واشتقاقاتها وبديعها واستعاراتها وغرائب تصرفها فى اختصاراتها ولطف كناياتها فى مقابلة تصريحاتها، ومقاربتها فى حركات لفظها، ويقول ابن المقفع: وقد سمعنا لغات كثيرة ـ وإن لم نستوعبها ـ مع جميع الأمم، كلغة أصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم وصقلاب وأندلس والزنج، فما وجدنا لشئ من هذه اللغات نصوع العربية، أعنى الفرج التى فى كلماتها، والفضاء الذى نجده بين حروفها، والمسافة التى بين مخارجها، والمعادلة التى نذوقها فى أمثلتها، والمساواة التى لا تجحد فى أبنيتها.

ومن يتعمق ما أظهره ابن المقفع يلاحظ أن اللغة العربية قد أوجدت لنفسها نظاما للعلاقات، وذلك مقارنة بين اللغات الأخرى. ويظهر أن ابن المقفع قد تعامل مع اللغة

العربية وحلل معطياتها وقدراتها المتمثلة فى الأسماء والأفعال والحروف والاشتقاق والبديع والاستعارة والتصريف.... فلاحظ أنها مفاهيم ترتبط بذهن الناطقين بها، كما لاحظ أن دراسة التركيب العام لهذه اللغة تفرض على الباحث إيجاد العلاقة بين صوت الكلمة واتساع مفهومها الذى يتأتى من خلال المثلثات اللغوية وتغير الحركات للحرف الواحد لينتج كلمات مختلفة معنى لا مبنى، فاتسع فضاؤها، وتباعدت مخارجها.

والحقيقة أن من يتمعن هذه الملاحظات التى صدرت عن التوحيدى أو أساتذته وسجلها التوحيدى فى مؤلفاته ولا سيما (الإمتاع والمؤانسة)، فسيلاحظ أن النقاد والعلماء والبلاغيين واللغويين قد ربطوا بين مدلول اللفظ وطرق أداء المعنى، وبين النوع الأدبى وطرق صياغته، وبين شخصية المبدع وقدراته . وبين مفهوم الكلام ومفهوم النظم الذى يمثل الخواص التعبيرية فى الكلام. وإذا كانت اللغة العربية أكثر أنظمة التعبير العالمية تنظيما، فإنها أكثرها تميزا بخصائصها. ودون إدراك ما فى اللغة العربية من تجانس أشار إليه العلماء منذ القرن الرابع، فسوف نعجز عن إدراك العملية التواصلية التى انفردت بها اللغة العربية عبر المسافات الزمنية المتباعدة. ومعروف أن كل تنظيم لغوى يعطى ثماره المفيدة عندما تكون له مجموعات لغوية وبلاغية ونحوية ينتمى كل منها إلى الآخر، وتربطها علاقات أخوية تتشكل ابتداء من الفعل والاسم والحرف إلى التركيب العام للنظام اللغوى والبلاغى النقدى.

نظرية الترجمة عند التوحيدى

اهتم محمود إبراهيم (١٥٤) فى دراسته القيمة لأبى حيان التوحيدى بدراسة قضايا الإنسان عندما ركز اهتمامه على الكائن البشرى، بكل ما يحس به ويفكر فيه ويصدر عنه، ويقول: فلا غرو إذن أن نجد فى كتابات التوحيدى على اختلاف أنماطها، وتباين الفترات الزمنية التى كتبت فيها خلال حياته الطويلة، معرضا لكل ما يتصل بالإنسان من أفكار وهواجس ومشاعر. ومن ثم معرضا فسيحا حافلا بألوان التعبير عن حياة الإنسان وتجاربه، وأشواق النفس الإنسانية وتطلعاتها. كما لاحظ أنه تغلغل فى مشاعر الناس وأفكارهم، ومن ثم أبان عنها بالكلمة الدقيقة الموحية، على شاكلة قل أن نجد لها نظيرا فى الفكر العربى القديم.

والحقيقة أن الإحاطة بأحوال الناس والطبقات والشخصيات أمر ليس سهلا، كما أن تشريح النفس البشرية وما يعتمل فى داخلها أمر أكثر صعوبة؛ لأن تلك تحتاج إلى مودات وصداقات وصلات، وهذه تحتاج إلى جرأة وقدرة وصراحة لم يعتدها كثير من المجتمعات، فضلا عن الأفراد. وكان التوحيدى ـ فيما يبدو ـ قادرا على الغوص فى أعماق الآخرين والإحاطة بخصائصهم وعيوبهم. وكان قادرا على تسجيل كشف بمكوناتهم وتصرفاتهم وخصائصهم. وتصادف أن كان التوحيدى مولعا بالتنقير عن الإنسان ونوازعه، كما لاحظ ذلك كثير من أساتذته ومعاصريه. كما كان قادرا فى الوقت ذاته على الكشف عن مكونات النفس والمشاعر، واستقراء الأحوال والخفايا والمكنونات، لأن «الإنسان سواء أكان ممثلا فيه هو، أم فى الناس من حوله، كان موضوعه الأول فى كتاباته على اختلاف أنماطها»، كما يقول محمود إبراهيم (١٥٥).

وساعده على أن يكون صريحا فى نقد الآخرين فكره الحر المنطلق الذى لا يحده حد، ولا يقف فى طريقه مانع.

يقول ماجد يوسف (١٥٦):

> «كان التوحيدى مفكرا حرا بالمعنى الذى نقصده. ولم ينتم لمذهب ولم ينضو فى جماعة، ولم يتحزب لرأى. ولم يكن هذا كما يفسره البعض لافتقاره إلى موقف ورؤية».

وهذا واقع نلمسه فى حياة التوحيدى من أولها إلى آخرها، الأمر الذى جعله حرا منطلقا فى آرائه، لا يستأذن أية جهة عندما يرغب فى الإعلان عنها، ولا كان مع هذه الأحزاب التى دخلت «النعرة فى إناف أصحابها، وظهرت الخنزوانة (١٥٧) بينهم... ولما كانت أوائل الأمور على ما شرحت، وأواسطها على ماوضعت، كان من نتيجتها هذه الفتن والمذاهب، والتعصب والإفراط، وما تفاقم منها وزاد...

وصار الناس أحزابا فى النحل والأديان»... وهذا يعنى أن المجتمع الذى عاش فيه التوحيدى كان مجتمعا متفرقا متشتتا تسوده الفرقة، ومفاسد الحكم. مما يعنى التزلف والنفاق وانتشار المظالم وضياع الأمن وسوء المعاملة وسفك الدماء وكثرة الجدال ومصادرة الأموال وانتعاش الرشوة... وقد صور ذلك كله فى كتبه، ولا سيما (الإمتاع والمؤانسة)، وبث فيه فكرا ناقدا صريحا، لم يكن مقبولا عند الحكام وذوى الشأن. وإذا كان التوحيدى قد أقبل فى بداية عمره على الحياة وعلى العلم، فإنه مع ذبول زهرة العمر واعتلال الصحة، مال نحو التشاؤم والسوداوية، وغلب عليه الحزن والانطواء.

ولعل فى هذه الأبعاد مجتمعة أو متفرقة مايدل على أن التوحيدى لم يكن فظ الطبع أو منحرف المزاج، ولم يكن مأزوما نفسيا فقط، وإنما كان حائرا فى كيفية إصلاح مجتمع يخطو نحو السقوط والهزيمة. فكان يطرح الأسئلة فلا يجد لها جوابا، ويشكو زمانه فلا يجد من يأخذ بيده وينقذه مما هو فيه وربما دفعته حالة الخوف والقلق والحيرة والتناقض والتدهور الفكرى والحضارى والثقافى والأخلاقى إلى أن يكون فى الوسط حتى يحفظ لنفسه موقعا، وربما انعكست هذه الوسطية على تراجمه ومعتقداته وآرائه وأفكاره فاحتار، هل يكتب الحقيقة أم يلون هذه الحقيقة بالغموض والازدواج؟.. ولقد لاحظ ماجد يوسف(١٥٨) هذا التناقض والازدواج، وقال: نستطيع أن نفسر مسألة الغموض (أحيانا) بين الأفكار والألفاظ، فأبو حيان حين يكثر فى أسلوبه من ألفاظ الازدواج والمقابلة، إنما يكشف عن شخصية تحيا التناقض والمفارقة.

وإذا كانت الوسطية تعد عيبا عند بعض الدارسين، لأنها تساعد النقاد على إجراء التسوية وتمنحهم القدرة على المجاملة، وتبرئهم من تحمل المسؤولية وإصدار الأحكام الفنية، فإنها تعد معادلة مهمة عند المشتغلين بتراجم الآخرين. وإذا ظن بعض الباحثين أن هذا الموقف يشكل عيبا واضحا فى التراجم التى تذكر السلبيات والإيجابيات، ولاتظهر المواقف الواضحة التى تشكل قناعات ثابتة عند النقاد، فإن علينا أن نتصور تراجم مادحة فقط لندرك مقدار الكذب الذى سيدخل فى عالم المترجم، ومايمكن أن يلحق به ذلك من أضرار، ذلك أن المدائح لاتعلى من قدر الإنسان بمقدار ماتضره؛ إذ إننا لايمكن أن نصور إنساناً ما مهما بلغ الغاية من الأدب واللطف بلا منقصة وقصور وعيوب ومآخذ.

أضف إلى ذلك أن الوساطة من خلال ذكر السلبيات والإيجابيات والمحامد والمناقص، كانت مذهبا من مذاهب القرن الرابع الهجرى، ويكفى أن نذكر فى هذا المجال كتاب الآمدى (الموازنة بين الطائيين) و بعده كتاب الجرجانى (الوساطة بين المتنبى وخصومه)، لندرك أن هذا التوسط، وتلك الوسطية كانا أسلوبا شائعا عند النقاد فى ذلك العصر، ومن خلالهما استطاعوا إنتاج النقد الراقى الذى أظهر الجوانب المختلفة من حياة النابهين وغير النابهين، وبذلك يكون التوحيدى ابن عصره.

ومهما يكن من أمر شخصية التوحيدى وحالتها العامة والخاصة، فقد انعكست على تراجمه التى نقل إلينا من خلالها أداء متميزا، ومن خلال هذه الوسطية أبلغنا بكثير من الحقائق عن شخصيات عاشت فى زمانه، وخبرها عن قرب فيما يبدو، ولا يتم النقل عادة إلا من خلال اتفاق بين المؤدى والمؤدى إليه. فكان المؤدى التوحيدى، والمؤدى إليه أبو عبدالله العارض.

وربما اتضح لنا من خلال مسار النقد أن التوحيدى كان فى نقده ذاتيا، وأن الذاتية طغت عنده على ما سواها. وإذا كان ثمة ما يفيد بوجود نظرية نقدية لها امتيازها الفنى واستحقاقها الأدبى، فإنه يفترض أن تكون قد حققت جانبين: جانب الإفصاح عن حياة الرجال وكياناتهم وأجوائهم التى عاشوها، وجانب التعبير الذى يفترض أن يتضمن بعض الجزئيات والوقائع والأفكار والعواطف، وهذا الجانب هو الذى يعكس لنا مواقف التوحيدى المعروفة.

وقد يقودنا هذا المسار إلى أن نفترض أن التوحيدى أراد من خلال تراجمه استعراض حصيلته الثقافية والفكرية أمام أبى عبد الله العارض. ولم يكن يقصد إلى الوقوف عند حدود معرفة الرجال، بل قصد إلى ضرورة فهم نفسياتهم قبل التعامل معهم. والحديث عنهم وتصنيفهم قبل التقليل من شأنهم. كما قصد إلى إرضاء رغبة العارض فى تعرف

شخصيات العصر، ولكن ليس من خلال أسلوب المترجمين، وإنما من خلال انتقاء المواقف، واختيار ما يصلح لجعله الرجل المتفرد الذى يسمو على كل من عداه.

وإذا كان التوحيدى أراد إرضاء رغبة العارض الشديدة فى تعرف الرجال، فإنه قد يكون أراد أن يسدد حسابات قديمة كانت بينه وبين عدد من الرجال. كما أراد أن يؤثر على نفسية العارض، ويحدث تفاعلات مؤثرة على الأوضاع الثقافية والنقدية والفكرية كافة.

وأكبر الظن أن التوحيدى كان يدرك، عندما بدأ بالإجابة عن أسئلة أبى عبدالله العارض، أن ما يتفوه به صادر عن قناعات يؤمن بها. ودليلنا على ذلك أنه قصد إلى إثارة الفكر لدى العارض وإيقاظ إحساسه، وتنبيهه إلى ما كان عليه وإلى ما سيكون. وكان يهدف إلى الوصول إلى غاية فنية وأخلاقية، وإلى تنبيه العارض إلى ضرورة تغيير بعض القيم الراسخة فى نفسيته حول بعض الشخصيات، وتحريك الدوافع والمشاعر والأحاسيس بحيث تبلغ غايتها من القدرة على الابتكار والخلق. أو ربما قصد إلى تغيير جوهرى فى فهم الشخصيات، وإدراك ما فى دواخلهم وتزويد عقل العارض بسلاح المعرفة والفهم لهؤلاء الذين تعامل أو قد يتعامل معهم، أو سمع عنهم أو قد يتعرفهم.

ولقد توجه التوحيدى بهذه المجموعة من التراجم، وهو يدرك أنه يوجه خطابه إلى وزير متعلم ومثقف ثقافة عالية. وربما ظن التوحيدى أن البواعث النفسية هى الأصل فى توضيح الصورة، وإلى ما تقدمه من مدركات. لذلك أدرك أن ما يحدث به العارض إنما يحرك فى نفسه بواعث الشعور ويدفعه إلى أن يتخذ بعض الخطوات الإدراكية فى هذا المجال، وعلينا أن نعترف بأن التوحيدى سعى سعيا حثيثا إلى اشتقاق الدلالات، وحاول التقاط المعانى واستخلاصها من المحصلة الرئيسية. وكان هذا الجانب كأنه حجر الزاوية فى فكر التوحيدى النقدى بأكمله. مما يعنى أن التوحيدى سعى إلى غاية محددة ووصل إليها ـ ومن يدرى فقد يكون سعى إلى غاية ووصل إلى غيرها.

ولم يهتم التوحيدى بالتفسير أو التعليل فى تراجمه، وهذا واضح كل الوضوح فيما كتبه، على قلته. لذلك نراه يسلك الطريق التالى:

ـ اللجوء إلى المعانى الذهنية المتلاحقة، مما يدل على شعور فورى وآنى وسريع. وهذه حالة من الشعور تورث الصدمات للمستمع من جهة، وتقدم المعانى غير الدقيقة وربما الكاذبة من ناحية أخرى.

ـ الوقوف وراء حالة نفسية آنية، بصرف النظر عن الموضوعية. فجاءت تعبيراته عاكسة بعض المكنونات والأسرار والخفايا. وقد كشف لنا عن نتائج خطيرة، عندما لم يمعن فى التفسير والتعليل. كما حدث عندما تحدث عن القرامطة، أو أشار إلى (ألف ليلة وليلة) أو ذكر بعض الحوادث المعاصرة. والتوحيدى من أولئك الذين قدموا أدباً لا يقبل التفسير والتعليل، تماما مثل الشعر؛ فالتعبير لابد أن يقف إلى جانب الأسس المعنوية للأدب الراقى، والتفسير لابد أن يقف إلى جانب الأصول المعرفية للأدب. وهذا باب دخله التوحيدى، وأثبت أنه يقدم نثرا من غير تكلف أو تصنع.

ـ الحرية فى الانتقال من ترجمة إلى أخرى، ثم العودة إلى بعض الترجمات، ومن مقارنات إلى أخرى داخل الترجمة الواحدة، ومن وضع إلى وضع داخل مجالات الدلالات والمعانى وأوضاع المترجمين.. وكان قادرا على اشتقاق العلاقات على استخلاص الماهيات، وعدم الالتفات إلى تفرع المعانى وقوة جاذبيتها. وإذا كان قد شيد مذهبه الذى رأيناه واضحا فى (مثالب الوزيرين) على بعض هذه الظواهر، فإنه رأى أن يعكس الآية فى تراجمه فى (الإمتاع والمؤانسة)؛ ذلك أن ظروف الكتاب الممتع لا تسمح له بذلك، وظروف التحديث والقص والإخبار لا تحتمل الركض وراء ما تمليه النفس من اندفاعات.

وقد يسهل على الباحث تكذيب الخبر الذى يسوقه التوحيدى إذا قارنه بواقع حال بعض المترجمين التى جاد بها الزمان قبل زمن التوحيدى وبعده، فنحن نميل إلى إنكار التوحيدى بعض الحوادث التى قد تكون فى صالح المترجم؛

إذ تأكد للباحث، كما أثبتت بعض الوقائع، أن التوحيدى يستبعد بعض الخصائص والميزات لبعض من ترجم لهم. وربما أدرك بعض حقائقها، ولكنه لم يأخذ بها، أو ربما تعمد عدم ذكرها. هذا فضلا عن أنه لم يظهر لنا الفواصل الدقيقة بين حقائق الأشياء والأدوات والوسائل التى كانت غير خافية على أحد من المعاصرين أو ممن جاءوا بعد عصر التوحيدى، إلى جانب أنه ربما اخترع مواقف وهمية لإقناعنا بوجهة نظره، مع أن الضرورة تقتضى أن يقدم لنا الحقائق الثابتة أو ما يوحى بها.

ولأن التوحيدى كان يشعر بأنه أمام عقلية ترحب بما يقدم من نقد، وتسلم بما كان يستحضر من لغة وصور وفكر وأدب، تقرب جميعها الأشياء المركبة، وتنحو نحو الأشياء البسيطة البعيدة عن التعقيد، فقد رأى أن يوجه نظر أبى عبدالله العارض إلى ضرورة الابتعاد عن كل ما ينتزع الثقة، ويمنع من التسليم بالأفكار المطروحة. وبذلك اكتسب كلامه الدرجة القطعية فى عدم المناقشة.

وسلك التوحيدى سبيل الاعتماد على الجملة، وما تختزنه من دلالات، فى الوقت الذى أخذ فيه بأطراف الفكر ولم يتعمقه، ووقف عند حدود الآراء التى يرغب فى إبلاغها. ولو شفع التوحيدى آراءه فى الرجال بشئ من العمق لأنتج لنا فكرا راقيا جميلا وأسلوبا فريدا فى التراجم، كالذى فعله فى (مثالب الوزيرين)، ولكنه فى (الإمتاع والمؤانسة) لم يحاول دفع التفكير فى المعنى خطوة واحدة إلى الأمام. وكل ما فعله هو الاعتماد على العبارة البليغة، التى أرادها أن تقترن بمعان كثيرة، تخيل أنها ربما تصل إلى القارئ بالمستوى نفسه الذى وصلت فيه إلى العارض.

وإذا كان أبو عبدالله العارض قد قنع بأن لدى التوحيدى حاسة نقدية ممتازة، وأنه كان مسرورا بسماعها، وأن لديه قدرة على الوعى بما يقال، وفكرا قويا نافذا يبلغ قرارة المعنى ويعرف الفرق بين الاستخدام والاستعمال، فإن قارئ التراجم قد لاحظ عدم وجود فرق بين التقاطع والتوازى اللذين لا تصرف المعانى إلا بهما. ولو قام التوحيدى بعمليات المقارنة والمعاينة اللتين توفران للأدب الراقى المقاييس العادلة، لظهر له بوضوح أنه والقارئ سيتفقان فيما بينهما على حقيقة ما، مثلما اتفق والعارض على كثير من الحقائق.

وهكذا، نلاحظ أن التوحيدى ـ الذى لم يفكر، فيما يظهر، عندما بدأ يترجم الرجال فى (الإمتاع والمؤانسة) فى تقديم نظرية فى التراجم ـ قدم نماذج من التراجم، جاءت معبرة عن موقف من مواقف التوحيدى المعروفة، كما دفع أمامنا بأدوات تمثل اتجاها من الاتجاهات، وتحمل دلائل من نوع ما يمكن أن تشكل فى مجموعها نظرية ،كتلك التى سلكها صاحب (الفهرست) فى كتابه المتميز، وهى النظرية التى تكاد تقترب منها فى الشكل وتبتعد عنها فى المضمون. والحقيقة أن النقد لا يكون نقدا إلا إذا عاصرته الشواهد، وتقدمته الأمثلة، وتمت مقارنة هذه الشواهد بنظائرها. كما أنه لا يكون نقد الرجال نقدا يعتد به ويستشهد بمضامينه ووثائقه إلا إذا كان الناقد معاصرا لمن يكتب عنهم، وهذا ما نسجله للتوحيدى. كما نسجل للتوحيدى ـ باعتباره ناقدا للرجال ـ جرأته وصراحته، وأنه لم يضطر إلى التعديل فى منظوراته، أو إلى المهادنة والمصالحة. ولم يكن سهل المجاملة، وكان إنساناً قلقا ينظر حوله بعين الناقد المستريب، ولم يكن سهلا عليه أن يغلق عينه على خطأ، أو يغلق عقله المتفتح على وهم. وإدراكا منه لهذه الحقائق، وشعورا منه بالخوف من عين الرقيب وسيف صاحب السلطة، فقد طلب أن تصان (رسالته) بل رسائله وكتبه بعد أن شعر أن ما قام به يمس الآخرين ويؤذى شخصياتهم، فبدت عليه علامات الخوف والقلق والأرق من الصدق والصراحة، فى مجتمع لا يحترم الصدق والصراحة.

ومع ذلك، فإن التوحيدى ظهر فى تراجمه وسطيا معتدلا توفيقيا، تماما مثلما ظهر كذلك وهو بصدد معالجة القضايا الفكرية والأدبية واللغوية الكبرى، من مثل: مسألة الذات الإلهية، واللفظ والمعنى، والنثر والشعر، فقد كان فى تراجمه ثنائيا وكان كذلك عندما قدم القضية الواحدة من زاويتين مختلفتين كل الاختلاف، ولم يكن يميل إلى ناحية دون ناحية، وكأنه يريد أن يقدم رؤية شاملة، غير محددة ولا

محصورة. إلى هذا المدى يذهب حلمى سالم(١٥٩) الذى يرى أن العديد من المشكلات الكبرى التى احتدم حولها الصراع الفكرى الاجتماعى فى العصور الإسلامية قبل القرن الرابع الهجرى نفسه، كان التوحيدى يقف منها الموقف المعتدل الذى يتوسط بين طرفين.

وعليه، فإننا نرى أن تراجم التوحيدى لم تكن سطحية أو تقريرية، ولا جاءت للتقليل من شأن المترجمين، أو المساس بشخصياتهم. أو الطعن فى مذاهبهم وانتماءاتهم فقط، أو أنه لم يوفر أو يوقر، أو أنه كان متأثرا بالجاحظ(١٦٠) الذى أخضع أسلوبه لشخصياته بينما أخضع التوحيدى شخصياته لأسلوبه. كما لم يشأ التوحيدى أن يبدأ بالنسب والحسب. الذى لم يكن من مظاهر تراجم القرن الرابع فيما يظهر، وأن يطيل بالتالى فى تراجمه، لأن من مظاهر هذا القرن كان الاقتصاد فى الأسلوب، والدقة فى إصابة المعنى، كما ذكر ذلك صاحب (الفهرست)(١٦١) الذى ذهب إلى أن النفوس تشرئب إلى النتائج دون المقدمات، وترتاح إلى الغرض المقصود دون التطويل فى العبارات.

وإنما كان راغبا فى إظهار الحقائق وكشف الخفايا، وتقديم الناجز، كما ظهر متحريا ودقيقا فى معظم ما ذكره، وكان يسند كثيرا من الأقوال إلى أصحابها، ويقارن ويقارب بين من وجه إليهم النقد وغيرهم من رجالات العصر، أو ممن ينتسبون إلى المذهب نفسه.

وإذا كان معظم من ترجم لهم التوحيدى ممن يعملون فى السلطة، فليس هذا مما يؤخذ عليه بمقدار ما كان فى جانبه. فقد حاول أن يقلقل الثقة بهم، ويغمز من علمهم، ويقلل من شأنهم، ولم يكن معهم مهادنا أو مجاملا. وكان منصفا لهم أشد الإنصاف، عندما ذكر فضل بعض العلماء والفلاسفة والحكماء واللغويين والشعراء، وسواهم. وعلى كل الأحوال، فإن التوحيدى اختار محطات معينة من أعمار شخصياته، من أجل إظهار بعض الحقائق المتعلقة ببعض الشخصيات، بقصد تحريك الوعى الأخلاقى، والإيهام بأنه يقوم بالنقد من خلال المشاهدة والملاحظة، وتحليل الظواهر تحليلا محايدا، يجمع بين الإيجابيات والسلبيات.

وأحسب أن التوحيدى قد نجح فى كونه مترجما للرجال وناقدا لهم عندما أظهر قدرات من ينقدهم، وكان على بينة من ظروفهم الخاصة والعامة، وأبرز النواحى التى اهتم بها دون غيرها، لاسيما نقاط الضعف والقوة ولم يكن مجاملا على حساب هذه الحقائق ولا كان مهادنا فى إصدار الأحكام.

وإذا كنا قد لاحظنا التناقض فى بعض تراجمه، والوسطية المتأنية فى إصدار الأحكام، فلأن مرد ذلك هو حيرته وقلقه وأزمانه التى كان يعيشها. وإذا كانت حالة التوحيدى قد حيرت قبلنا ياقوت الحموى فلم يتمكن من توصيف الرجل، فخلع عليه مرة صفة: الاعتزال، ومرة مسلك الجاحظ، ومرة شيخ الصوفية، ومرة فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين وإمام البلغاء.. فإننا لا نزال نقف حيارى أمام ظاهرة التوحيدى، على الرغم من كثرة ما كتب عنه.

النتائج :

يتضمن هذا البحث مقدمة وخاتمة وستة أقسام هى: دوافع كتابة الترجمة عند التوحيدى، وصورة الترجمة واتجاهاتها وموضوعاتها، وأسلوب نقد العلماء والأدباء والوزراء، وموقع التوحيدى من فن التراجم، وبناء نص التراجم: اللفظ والمعنى، وأخيرا نظرية الترجمة عند التوحيدى.

والحقيقة التى ستظل ظاهرة للعيان هى أن تراجم التوحيدى ستبقى مثارا للجدل، لأنها ليست تاريخ حياة بالمعنى المفهوم، التى أصبحت سمة من سمات التراجم بعد القرن الرابع الهجرى، وأن التوحيدى لم يكن راغبا فى وصف الرجال، ولا كان ذلك هاجسه، وإنما استجاب لرغبة مضيفه الوزير أبى عبدالله العارض. لذلك كان العارض وراء تحديد منهج وصف الرجال، وكان راضيا عما قدمه التوحيدى، فكان يعلن عن رضاه بما يسمعه. وإذا كان التوحيدى غير راغب فى البداية فى نقل الأحاديث والأخبار وإعادة الأحوال، فإن أبا عبدالله العارض كان قد

طلب ذلك، لأنه يود أن يطلع على أحوال الرجال، وتعرف خفاياهم وأخبارهم واتجاهاتهم الفكرية والمذهبية، وما إلى ذلك.

يبدأ التوحيدى فى ترجمة أبى سليمان المنطقى، ويعتبره نقطة ارتكاز وجذب واستقطاب، وقد لاحظت أن معظم الترجمات التى تعد بالعشرات جاءت فى الجزء الأول. وفى هذا الجزء يظهر المنهج الذى يرسمه العارض ونجده سائلا ومستفسرا فى حين نجد التوحيدى ناقدا، يتعسف فى حكمه على الرجال ويخصص نقده لقدرات الرجال العلمية وعيوبهم الشخصية. وكان محكوما فى ذلك بمواقف شخصية. ومع ذلك، فقد كان فى تراجمه متوازنا، يذكر الحسنات والسيئات والإيجابيات والسلبيات. ولذلك كان لتراجمه سمة محددة، ستظل مثار جدال ونقاش.

وعلى الرغم من أن التوحيدى ترجم لمعظم معاصريه، فإنه صمت عن الخوض فى ماضيه هو نفسه صمتاً تاما، ومع ذلك، فقد تمكنت من استخراج بعض الدلالات من بعض المصادر التى تفيد هذه الدراسة من حيث نظرته إلى الآخرين، ومتى تبدأ شخصيته ومتى تبدأ شخصيات الآخرين. ولقد ترجم التوحيدى طوائف من الرجال، كان منهم: الأساتذة والوزراء وأهل الاعتزال والمتكلمون والشعراء واللغويون والمطربون وغيرهم. وكان فى نقده يظهر الصورة المتوازية المتقابلة.

ونظرا لأهمية بناء نص التراجم عند التوحيدى، فقد أظهرت نظريته فى مجال اللفظ والمعنى والتركيب والدلالة. كما لاحظت عنده بوادر نظرية قديمة جديدة، هى محاولة الربط والمزج بين النقد والبلاغة والنحو، فقد أثار تساؤلات كثيرة فى هذا المجال، وكان منحازا إلى لغة العرب، ويستشهد بآراء أبى سعيد السيرافى وابن المقفع، مما يدل على محاولة ربط محكم بين مدلول اللفظ وطرق أداء المعنى، وبين التنوع الأدبى وطرق صياغته، وبين شخصية المبدع وقدراته ومفهوم الكلمة ومفهوم النظم.

ولقد تمكن التوحيدى، من خلال تراجمه، من الإحاطة بأحوال الناس والطبقات والشخصيات. وكان قادرا على الغوص فى أعماق الآخرين، والإحاطة بفضائلهم وعيوبهم، والكشف عن مكنوناتهم وتصرفاتهم، ويبدو أنه كان مولعا بالتنقير عن الإنسان ونوازعه. وساعده على ذلك فكر حر لا يحده حد، وكان غير منتم إلى مذهب أو جماعة. وربما دفعه خوفه وقلقه وحيرته إلى أن لا يذهب بعيداً فى تطرفه، فكان عليه فى مجتمع يمتلأ بالحساد والرقباء، أن يقف المواقف الوسطية. وكان فى ذلك كثير من الفوائد حيث أبلغنا بكثير من الحقائق.

ولقد كان التوحيدى فى نقده ذاتيا، وحقق من خلال نقده جانبا من الإفصاح عن نفسيات بعض الرجال، وكان يسعى بذلك إلى استشفاف الدلالات والتقاط المعانى واستخلاصها من المحصلة الرئيسية. وكان حرا فى تنقلاته من ترجمة إلى أخرى، ثم العودة إلى بعض الترجمات. وبمقارنة ما كتبه التوحيدى فى هذا المجال بما كتبه غيره، نلاحظ أن التوحيدى فى بعض تراجمه أخذ بأطراف الأفكار ولم يتعمقها، ولم يوفر لنا المعاينة والمقاربة لتكون مقاييس عادلة، كما كان انتقائيا يأخذ من المواقف ما يراه مناسبا لإسماعه لأبى عبد الله العارض.

ومعظم تراجم التوحيدى تعبر عن مواقف سياسية وفكرية وثقافية ومذهبية. وفيها سجل التوحيدى جرأة مقبولة، والدلالة على ذلك أنه لم يضطر إلى التعديل من منظوراته أو إلى المهادنة والمصالحة. ومع ذلك فلم تكن تراجمه سطحية أو تقريرية، وإنما كانت مليئة بالدلالات والبيانات التى يحتاجها من يترجم للرجال. وبذلك يكون التوحيدى قد نجح فى كونه ناقدا للرجال ومترجما لهم، ولم يجامل على حساب الحقائق، ولا كان مهادنا فى إصدار الأحكام. وإن كان ثمة تناقض فى بعض تراجمه فمرد ذلك يعود إلى حيرته وقلقه ووسطيته فى إصدار الأحكام.

الهوامش

(١) معجم الأدباء، ١: ٤٦.
(٢) الإمتاع والمؤانسة، ١: ٥٤.
(٣) أبو حيان التوحيدى: سيرته - آثاره، ص ٢٩٤ ومابعدها لتعرّف ماكتبه صاحب ذيل تجارب الأمم وماكتبه النقاد الآخرون.
(٤) الإمتاع والمؤانسة: ١: ٢٩.
(٥) المصدر السابق: ١: ٣٢.
(٦) نفسه ١: ٣٣
(٧) نفسه
(٨) نفسه ١: ٣٧
(٩) نفسه ١: ٣٢
(١٠) نفسه ١: ٢٩، ومابعدها
(١١) نفسه ١: ٣٣ - ٣٧
(١٢) نفسه ١: ٣٩.
(١٣) نفسه ١: ٤١.
(١٤) نفسه ١: ٥١.
(١٥) نفسه ١: ٥٣.
(١٦) نفسه ١: ٦١.
(١٧) نفسه ١: ٤٢.
(١٨) نفسه ١: ٤٣.
(١٩) نفسه ١: ٤٤.
(٢٠) نفسه ١: ٤٢.
(٢١) نفسه ١: ٤٣.
(٢٢) نفسه ١: ٤٥.
(٢٣) نفسه ١: ٤٧.
(٢٤) نفسه ٢: ٤.
(٢٥) المصدر نفسه.
(٢٦) نفسه ١: ٥٣.
(٢٧) نفسه (والمقصود هنا الصاحب ابن عباد).
(٢٨) نفسه ١: ٦٨.
(٢٩) نفسه ١: ١٣٤ - دحض: مزلقة ومزلة للأقدام انظر كذلك: رأى الأستاذ عبد الرزاق محيى الدين فى موضوع الشعر ص ١٣٨ ومابعدها.
(٣٠) نفسه ١: ١٣٩.
(٣١) نفسه.
(٣٢) نفسه ١: ٣١.
(٣٣) إحسان عباس: أبو حيان التوحيدى، ص٨٥.
(٣٤) الإمتاع والمؤانسة ١: ٢٩.
(٣٥) المقابسات، ص ٢٧٥.
(٣٦) البصائر والذخائر، ٢: ٤٧٥.
(٣٧) الإمتاع والمؤانسة، ٢: ١٥٥ - ١٥٦.
(٣٨) دائرة المعارف الإسلامية، ١: ٤٥٩.
(٣٩) معجم الأدباء، ١٥: ٥ - ٦.
(٤٠) المصدر السابق ١٥: ٦.
(٤١) نفسه ١٥: ٩ وانظر كذلك ماكتبه عبد الرزاق محيى الدين فى كتابه: أبو حيان التوحيدى: سيرته - آثاره، ١٤ - ٢٩.

(٤٢) نفسه ٥ : ١٣ .
(٤٣) نفسه ٥ : ١٨ ـ ١٩
(٤٤) الضمير هنا يعود إلى المصنفات التى أحرقها.
(٤٥) نفسه ٥ : ٢٠ ـ ٢١ .
(٤٦) نفسه ٥ : ٢٢ .
(٤٧) نفسه ٥ : ٢٤ .
(٤٨) نفسه ٥ : ٢٨ .
(٤٩) نفسه ٥ : ٣٢ .
(٥٠) نفسه ٥ : ٣٣
(٥١) نفسه ٥ : ٣٤
(٥٢) نفسه ٥ : ٣٥ ـ ٣٦ .
(٥٣) نفسه ٥ : ٣٨ .
(٥٤) دمنة: حقد قديم، إحنة الحقد فى الصدر.
(٥٥) أبو حيان التوحيدى رأيه فى الإعجاز وأثره فى الأدب والنقد، ١ : ٢٢٤ .
(٥٦) المرجع السابق ١ : ٢٢٤ ومابعدها.
(٥٧) معجم الأدباء ١٣ : ١٥ ومابعدها.
(٥٨) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة (الليلة الثانية ١ : ٢٩ ومابعدها) ومواضع أخرى. تاريخ حكماء الإسلام ١٥ : ٨٢٢، أخبار الحكماء ١٨٥، الفهرست ٥٣٥، أعلام الزركلى ٦ : ١٧١ .
(٥٩) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١ : ٣٦، ١٣٣، ومواضع أخرى. وكذلك بغية الوعاة ٢ : ١٨٠، وفيات الأعيان ٣ : ٢٩٩، تاريخ بغداد ١٢ : ١٦، نزهة الألباء ٣٨٩، إنباه الرواة ٢ : ٢٩٤، معجم الأدباء (تحقيق إحسان عباس) ٤ : ١٨٢٦ ـ ١٨٢٨، الفهرست ١٢٨، ٣٦٢ أعلام الزركلى ٤ : ٣١٧ .
(٦٠) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١ : ١٢٩ ومابعدها (الليلة الثامنة ١ : ١٠٤ ومابعدها)، وفيات الأعيان ٢ : ٧٨ ـ ٧٩، تاريخ بغداد ٧ : ٣٤١، بغية الوعاة ١ : ٥٠٧ ومابعدها، معجم الأدباء ٢ : ٨٧٦ ومابعدها (إحسان عباس) طبقات الزبيدى ١٢٩، نزهة الألباء ٢١١، الفهرست ١٢٦ .
(٦١) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١ : ٣٧، أخبار الحكماء ٢٣٦ ـ ٢٣٨، طبقات ابن أبى أصيبعة ٢ : ٢٧٧، حكماء الإسلام ٩٧، الفهرست ٥٣٤، مفتاح الكنوز ٣٧٢، الأعلام للزركلى ٨ : ١٥٦ .
(٦٢) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١ : ٣٥، ١٣٦ ومواضع أخرى، يتيمة الدهر ٥ : ١١٥، أخبار الحكماء ٢١٧ ـ ٢١٨، طبقات ابن أبى أصيبعة ٢ : ٢٤٦، معجم الأدباء ٥ : ٥ ومابعدها، آداب اللغة العربية ٢ : ٣١٧، الفهرس التمهيدى ٢٩١، ٤٦١، الذريعة ٤ : ٦٦، هدية العارفين ١ : ٧٣، دائرة المعارف الإسلامية ١ : ٢٧٧، أعلام الزركلى ١ : ٢١١ ـ ٢١٢ .
(٦٣) الإمتاع والمؤانسة، ١ : ٣٣ .
(٦٤) المصدر نفسه ١ : ٣٧ .
(٦٥) المصدر نفسه ١ : ٣٧ .
(٦٦) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٣٥ .
(٦٧) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١ : ٦٦ ومواضع أخرى، يتيمة الدهر ٣ : ١٨٣ ومابعدها، معجم الأدباء ٥ : ٢٣٣ ومابعدها، وفيات الأعيان ٥ : ١٠٣ وما بعدها، الفهرست ٢٦٠، معاهد التنصيص ٢ : ١١٥، شذرات الذهب ٣ : ٣١، الكامل ٨ : ٦٠٥ ـ ٦٠٦، أمراء البيان ٥٤٦ ـ ٥٧٠، أعلام الزركلى ٦ : ٩٨ .
(٦٨) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١ : ٦٦ ومواضع أخرى، يتيمة الدهر ٣ : ٢١٥ وما بعدها، نكت الهميان ١٢٥، معجم الأدباء ١٤ : ١٩١ وما بعدها، الكامل فى التاريخ ٨ : ٦٠٥ وما بعدها، وفيات الأعيان ٥ : ١١٠، أعلام الزركلى ٤ : ٣٢٥ .
(٦٩) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١ : ٥٤ وما بعدها ومواضع أخرى، يتيمة الدهر ٣ : ٢٢٥ وما بعدها، وفيات الأعيان ١ : ٢٢٨ وما بعدها، بغية الوعاة ١ : ٤٤٩ وما بعدها، معجم الأدباء ٥ : ١٦٨ وما بعدها، معاهد التنصيص ٤ : ١١١، ابن الوردى ١ : ٣١٢، المنتظم ٧ : ١٧٩، إنباه الرواة ١ : ٢٠١، نزهة الجليس ٢ : ٢٨٤، لسان الميزان ١ : ٤١٣، الكامل فى التاريخ ٩ : ١١٠ وما بعدها، الفهرست ٢٦٠ .
(٧٠) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٥٤ وانظر كذلك كتاب عبد الرزاق محيى الدين أبو حيان التوحيدى: سيرته ـ آثاره لتعرف صلاته بابن عباد ص ٢٧٣ وما بعدها.
(٧١) الإمتاع والمؤانسة ١ : ١٤٢ .
(٧٢) المصدر نفسه ١ : ١٢٤ ـ (الدحض: الزلق، المحض: اللبن الخالص لم يخالطه ماء)
(٧٣) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١ : ١٣٤، يتيمة الدهر ٢ : ٤٦٦ وما بعدها، وفيات الأعيان ٤ : ٤٠٣ وما بعدها، البداية والنهاية ١١ : ٣٣٣، مرآة الجنان ٢ : ٤٤٦، تاريخ بغداد ٢ : ٣٣٥ أعلام الزركلى ٦ : ٢٢٦ .

(٧٤) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١: ١٣٥، يتيمة الدهر ٣: ١٢٠ ومابعدها، وفيات الأعيان ٤: ٣٦٢، تاريخ بغداد ٢: ٢١٤و معجم الأدباء ١٨: ١٥٤ .

(٧٥) الإمتاع والمؤانسة ١: ١٣٥.

(٧٦) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١: ١٣٥، يتيمة الدهر ٣: ١٤١ ـ ١٤٢، بغية الوعاة ١: ٥٣٨، اللباب ١: ٣٤، معجم الأدباء ١٠: ١٥٥ ومابعدها.

(٧٧) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١: ٣٥ ـ ١٣٦ يتيمة الدهر ٥: ١١٥، أخبار الحكماء ٢١٧ ـ ٢١٨، طبقات الأطباء ٢: ٢٤٦، معجم الأدباء ٥: ٥ ومابعدها .

(٧٨) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١: ١٣٦، يتيمة الدهر ٢: ٤٤٧، وفيات الأعيان ٣: ١٩٠ ومابعدها، تاريخ بغداد ١٠: ٤٦٦.

(٧٩) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١: ١٣٧ ومابعدها، يتيمة الدهر ٣: ٣٥، وفيات الأعيان ٢: ١٦٨ ومابعدها، تاريخ بغداد ٨: ١٤ روضات الجنات ٢٤، معاهد التنصيص ٣: ١٨٨، دائرة المعارف الإسلامية ١: ١٣٠، البداية والنهاية ١١: ٣٢٩، الأعلام الزركلى ٢: ٢٣١.

(٨٠) الإمتاع والمؤانسة ٢: ١٦٥ ـ ١٨٩، وانظر كذلك الليلة الحادية والعشرين ٢: ٨٢ ومابعدها.

(٨١) المصدر السابق ٢: ١٦٦.

(٨٢) نفسه ٢: ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٨٣) هياشراهيا كلمة عبرانية (معناها: ياحى يا قيوم).

(٨٤) نفسه ٢: ١٧٢.

(٨٥) نفسه ٢: ١٨٣.

(٨٦) نفسه ١: ٢٠٥.

(٨٧) نفسه ١: ٢٥٥.

(٨٨) نفسه ٣: ٨٥ ومابعدها.

(٨٩) أبو حيان التوحيدى: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، ص ٢٦٥.

(٩٠) إبراهيم الكيلانى: أبو حيان التوحيدى، ص ٦٦ ومابعدها.

(٩١) إحسان عباس: أبو حيان التوحيدى، ص ١٣٠.

(٩٢) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٩٣) زكريا ابراهيم أبو حيان التوحيدى، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦

(٩٤) المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٩٥) زكريا ابراهيم: أبو حيان التوحيدى، ص ٢٠٣.

(٩٦) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

(٩٧) إبراهيم الكيلانى أبو حيان التوحيدى ص ٦٨.

(٩٨) أبو حيان التوحيدى: رأيه فى الإعجاز، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٩٩) أحمد محمد الحوفى: أبو حيان التوحيدى، ط ٢، ص ٣٧٠.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٣٦٧.

(١٠١) الإمتاع والمؤانسة ١: ٣٧ والمتشيط تعنى الملتهب. والضمير فيها عائد على السوداء.

(١٠٢) تاريخ بغداد ١٢: ١٦.

(١٠٣) وفيات الأعيان ٣: ٢٩٩.

(١٠٤) بغية الوعاة ٢: ١٨٠ ومابعدها.

(١٠٥) معجم الأدباء بتحقيق إحسان عباس ٤: ١٨٢٦ ـ ١٨٢٨.

(١٠٦) الإمتاع والمؤانسة ١: ١٣٣

(١٠٧) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١: ٦٧، وفيات الأعيان ١: ٥٢، معجم الأدباء ٢: ٢٠ ـ ٩٤، النجوم الزاهرة ٣: ٣٢٤، الكامل فى التاريخ ٩: ١٠٦، شذرات الذهب ٣: ١٠٦، يتيمة الدهر ٢: ٢٨٧ ـ ٣٦٨، وانظر كذلك: يتيمة الدهر ١: ٣٠٩ ومابعدها لتعرف مادار بينه وبين أبى الفرج الببغاء، الفهرست ٢٥٩.

(١٠٨) وفيات الأعيان ١: ٥٢.

(١٠٩) معجم الأدباء ٢: ٢٠ ـ ٩٤.

(١١٠) انظر ترجمته فى المصادر التالية: الإمتاع والمؤانسة ١: ١٢٩ ومابعدها، وفيات الأعيان ٢: ٨٠ ـ ٨٣، إنباه الرواة ٢٥٣، بغية الوعاة ١: ٤٩٦، تاريخ بغداد ٧: ٢٧٥، معجم الأدباء ٧: ٢٣٢ ومابعدها، نزهة الألباء ٣٨٧، الفهرست ١٢٩ ـ غاية النهاية ١: ٢٠٦.

(١١١) الإمتاع والمؤانسة ١ : ١٢٩ .

(١١٢) إنباه الرواة ص ٢٥٣ .

(١١٣) تاريخ بغداد ٧ : ٢٣٢ ـ ٢٦١ .

(١١٤) الإمتاع والمؤانسة ١ : ١٣٢ .

(١١٥) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ١ .

(١١٦) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٣٣ ـ ٣٤ .

(١١٧) إحسان عباس أبو حيان التوحيدى، ص ٨٧ .

(١١٨) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٣٤ ـ ٣٥ .

(١١٩) علم الأسلوب: مبادئه وإجراءاته، ص ٢٢ .

(١٢٠) المرجع السابق.

(١٢١) فى اللغة العربية غناء تام من هذه الناحية، ففيها توافقات ومخالفات تشمل مجموعات معينة من الأصوات أو الحروف ذوات طبيعة خاصة، مثل: أحرف العلة وأصوات المد واللين، والأصوات الصامتة والأصوات القوية، والأصوات المكررة، وغير ذلك.

(١٢٢) إعجاز القرآن ص ١٤ ـ١٥ تحقيق السيد أحمد صقر، وانظر كذلك: صلاح مرزوق كذلك: أدبية النص ص ٣٠ ـ ٣٣ .

(١٢٣) محمود إبراهيم أبو حيان التوحيدى فى قضايا الإنسان واللغة والعلوم، ص ٧١ ومابعدها.

(١٢٤) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٣٣ .

(١٢٥) المصدر السابق ١ : ٦٦ .

(١٢٦) المصدر نفسه ١ : ٥٩ .

(١٢٧) علم الأسلوب: مبادئه وإجراءاته ص ٢٤ .

(١٢٨) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٣٣ .

(١٢٩) المصدر السابق ١ : ٣٥ .

(١٣٠) نفسه ١ : ٣٧

(١٣١) نفسه ١ : ٣٦

(١٣٢) نفسه ١ : ٣٣ .

(١٣٣) المصدر نفسه ١ : ١٢٩ .

(١٣٤) البصائر والذخائر ٢ : ٦٨ .

(١٣٥) الإمتاع والمؤانسة ١ : ١٣٤ .

(١٣٦) المصدر السابق ١ : ٥٥ ـ ٥٩ .

(١٣٧) أدبية النص. ص ٢٢٢ . وانظر كذلك: أنماط الشكل التعبيرى فى كتابات أبى حيان التوحيدى إعداد الطالب غازى عبد العزيز عاشير، إشراف الأستاذ الدكتور محمود إبراهيم (رسالة ماجستير) الجامعة الأردنية، ١٩٩٤ .

(١٣٨) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ١٤٥ ، وانظر كذلك: الفرق بين مراتب النظم والنثر فى الليلة الخامسة والعشرين ٢ : ١٣٠ ومابعدها.

(١٣٩) المصدر السابق ٣ : ١٢٧ .

(١٤٠) نفسه ١ : ٦٦ .

(١٤١) نفسه ١ : ٦٢ .

(١٤٢) الإمتاع والمؤانسة ٣ : ١٣٤ .

(١٤٣) المصدر السابق ٣ : ١٣٥ .

(١٤٤) نفسه ١ : ١٠ .

(١٤٥) نفسه ١ : ١٢٥ .

(١٤٦) نفسه ١ : ١٢٥ .

(١٤٧) البلاغة والأسلوب ص ١١٧ .

(١٤٨) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ١١٣ .

(١٤٩) المصدر السابق ٣ : ١٠٥ .

(١٥٠) نفسه ٣ : ١٠٥ ـ ١٠٦ .

(١٥١) نفسه ٢ : ١٤٠ ـ ١٤١ .

(١٥٢) أبو حيان التوحيدى: سيرته ـ آثاره ١٣٢ ـ ١٣٧ .

(١٥٣) الإمتاع والمؤانسة ١: ٧٧ ـ ٧٨.
(١٥٤) محمود إبراهيم أبو حيان التوحيدى، فى قضايا الإنسان واللغة والعلوم، ص ٤٧ ومابعدها.
(١٥٥) المرجع السابق، ص ٥٧.
(١٥٦) ماجد يوسف «حوار العقل وسؤال الحرية»، مجلة أدب ونقد (القاهرة، يونيو ١٩٩٤) ص ٣١.
(١٥٧) الإمتاع والمؤانسة ٢: ٧٦ ومابعدها
(١٥٨) «حوار العقل وسؤال الحرية»، ص ٥٣.
(١٥٩) حلمى سالم «الرؤية الجمالية عند التوحيدى»، مجلة أدب ونقد، القاهرة، يونيو ١٩٩٤، ص ٧٧.
(١٦٠) المرجع السابق، ص ٩١.
(١٦١) الفهرست، ص ١٩..

المصادر

(١) ابن أبى أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم/ **عيون الأنباء فى طبقات الأطباء**، ط ٣. بيروت: دار الثقافة ١٩٨١م.
(٢) ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم / **وفيات الأعيان**.. تحقيق إحسان عباس بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م.
(٣) التوحيدى، أبو حيان على بن محمد بن العباس / **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين لبيروت: دار خليفة الحياة، (د. ت).
(٤) التوحيدى، أبو حيان على بن محمد بن العباس / البصائر والذخائر تحقيق وتعليق إبراهيم الكيلانى دمشق/ مكتبة أطلس، ١٩٦٤م.
(٥) التوحيدى، أبو حيان على بن محمد بن العباس / المقابسات/ تحقيق وشرح حسن السندوبى / القاهرة المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩م.
(٦) الثعالبى، أبو منصور ـ عبد الملك بن محمد بن إسماعيل / **يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر** شرح وتحقيق مفيد محمد قمحية / بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
(٧) الخطيب البغدادى، أبو بكر أحمد بن على: تاريخ بغداد: دار الكتاب العربى (د.ت).
(٨) **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة محمد ثابت الفندى وآخرين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٣ ـ ٣٣٣ ـ ٣٣٥.
(٩) السيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر بن محمد / بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، (د. ت).
(١٠) القفطى، جمال الدين على بن يوسف / إخبار العلماء بأخبار الحكماء. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٦هـ.
(١١) ياقوت الحموى، شهاب الدين أبو عبد الله. الرومى/ معجم الأدباء. القاهرة، عيسى البابى الحلبى ١٩٣٨.
(١٢) ياقوت الحموى، شهاب الدين أبو عبد الله الرومى، **معجم الأدباء**، تحقيق إحسان عباس. بيروت / دار الغرب الإسلامى، ١٩٩٣م.

المراجع

(١) إبراهيم الكيلانى **أبو حيان التوحيدى**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧.
(٢) إحسان عباس **أبو حيان التوحيدى**، بيروت: دار بيروت، ١٩٥٦.
(٣) أحمد محمد الحوفى **أبو حيان التوحيدى** ط ٢، القاهرة: نهضة مصر، ١٩٥٧.
(٤) حلمى سالم «الرؤية الجمالية عند التوحيدى»، مجلة **أدب ونقد** (القاهرة، يونيو، ١٩٩٤).
(٥) زكريا إبراهيم / **أبو حيان التوحيدى: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، (د. ت).
(٦) صلاح فضل **علم الأسلوب: مبادئه وإجراءاته**، ط ٢ القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٥.
(٧) صلاح مرزوق **أدبية النص**. القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٨٩.
(٨) غازى عبد العزيز عاشير **أنماط الشكل التعبيرى فى كتابات التوحيدى**، رسالة ماجستير، إشراف محمود إبراهيم. الجامعة الأردنية، ١٩٩٤.
(٩) ماجد يوسف «حوار العقل وسؤال الحرية»، مجلة **أدب ونقد** (القاهرة، يونيو، ١٩٩٤).
(١٠) محمد عبد الغنى الشيخ **أبو حيان التوحيدى: رأيه فى الإعجاز وأثره فى الأدب والنقد**، ٢ جـ بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣.
(١١) محمد عبد المطلب **البلاغة والأسلوبية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٤.
(١٢) محمود إبراهيم **أبو حيان التوحيدى فى قضايا الإنسان واللغة والعلوم**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤.
(١٣) عبد الرزاق محيى الدين **أبو حيان التوحيدى: سيرته ـ آثاره**، القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٤٩.

مخطوطات التوحيدى
فى المكتبات التركية

أحمد بولوط*

المؤلف

أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى (توفى بعد سنة ٤٠٠ هـ/ ١٠٠٩م).

مخطوطات الكتب والرسائل وأوصافها:

1 ـ **أخلاق الصاحب وابن العميد** = أخلاق الوزيرين = مثالب الوزيرين (E11 , 126):

أسعد أفندى 3542 / 3 :177 x 210 (145 x 167) م، 45ب ـ 92 آ، 28 سطراً، نسخ، القرن السابع أو الثامن تخمينا. عنوان المخطوطة: أخلاق الصاحب وابن العميد.

أوله: بسملة.. الحمد لله رب العالمين وصلواته على خير خلقه محمد وآله الطيبين أمتعك الله بنعمته عليك وتولاك بحسن معونته لك..

2 ـ **كتاب الإمتاع والمؤانسة** (كشف الظنون GAL SI 436 ;EII, 127 ;167/1):

طوبقابى سرايى موزه سى كتبخانة سى، أحمد الثالث 2389 : 260x175 مم، 429 و، 15 سطرا، نسخ، بخط شرف ابن أميرة، 815 هـ.

أوله: قال أبو حيان التوحيدى نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين... أما بعد فإنى أقول مبنيها النفسى ولمن كان من أبناء جنسى...

ـ مختار من كتاب الإمتاع والمؤانسة:

أسعد أفندى 5/3542 : 95 آ ـ 101 ب، مختلف السطور، نسخ. انظر إلى أخلاق الصاحب وابن العميد.

3 ـ **كتاب البصائر والذخائر** (كشف الظنون ;EII, 127 246/1) = بصائر القدماء وسرائر الحكماء GAL S)

* كلية الإلهيات، جامعة أولوطاغ، بورصة، تركيا.

(I, 436 = بصائر القدماء وبشائر الحكماء = كتاب البصائر والبشائر/ الذخائر (GAL S I,: 436).

جـار الله أفندى 1647: 243X157 (193X110) م، 255 و، 15 سطرا، نسخ، مشكول قسما، 603هـ، فى الصحيفتين 1 ب و 2 آ خاتم للوقف.

أوله: بسملة... اللهم أسلك...

آخره: وختم لنا ولك بأحمد العقبى والحمد لله الذى.. تم كتاب البصائر والذخائر.. إن شاء الله تعالى.

الجزءان الأول والثانى من كتاب البصائر والذخائر على حسب ظهر المخطوطة ولكن هى الجزء السادس والجزءان الثامن والتاسع.

فاتح 3695 : 155X160 (130X125) م، 76 و، 14/ 15 سطرا، نسخ، غير معجمة غالبا 628 هـ.

أوله: بسملة.. اللهم إنى أسلك جدا مقرونا بالتوفيق..

الجزء الأول من كتاب البصائر والذخائر. رقم الأرشيف فى مكتبة سليمانية 310 .

فاتح 3696 : 83 و. الجزء الأول نفسه.

أوله: بسملة.. اللهم إنك الحق المبين والإله المعبود..

الجزء الثانى من الكتاب. رقم الأرشيف فى مكتبة سليمانية 311 .

فاتح 3697 : 75 و. الجزء الأول نفسه.

أوله: بسملة.. اللهم أنت الحى القيوم والأولى الدائم والإله القديم..

الجزء الثالث من الكتاب. رقم الأرشيف فى مكتبة سليمانية 312 .

فاتح 3698 : 91 و. الجزء الأول نفسه.

أوله: بسملة.. اللهم عليك أتوكل وبك أستعين.

الجزء الرابع من الكتاب. رقم الأرشيف فى مكتبة سليمانية 313 .

فاتح 3699: 96 و. الجزء الأول نفسه.

أوله: بسملة.. اللهم اجعل غدونا إليك مقرونا بالتوكل عليك..

الجزء الخامس من الكتاب. رقم الأرشيف فى مكتبة سليمانية 314.

ديانت إشلرى باشقانليغى كتبخانة سى 162 : 130 x 230 (170x80)م، سطراً، نسخ بارع، بخط مصطفى بن أحمد بن محمد العلائى، 1168 هـ.

أوله: بسملة.. الحمد لله الذى وقف دون إدراك عصمته.. أما بعد فهذا كتاب جليل ومصنف حفيل...

آخره:.. وخاتم النبيين وحبيب رب العالمين وعلى آله.. وعلى من تعلق بحمد بهم ومعهم بإحسان إلى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل قد وقع الفراغ..

فى الصحيفة الأولى قيد وقف لأبى ساجد محمد الخادمى تأريخه 1177 هـ.

عنوان المخطوطة: بصائر القدماء وبشائر الحكماء.

4 ـ رسالة أبى بكر الصديق إلى على بن أبى طالب= حديث السقيفة = رسالة السقيفة:

كوبريلى كتبخانة سى، فاضل أحمد باشا: 1617/ 3 162X120 (125X85)م، 125 ب ـ 134آ، 21 سطرا، نسخ بخط أبى البدر محمد بن إبراهيم الملقب ثانى الحمامى، 726 هـ.

أولها: قال الشيخ العالم الفقيه العدل كمال الدين أبوالفضل أحمد بن على بن الحسين بن شمدويه الصريفينى..

آخرها : قال أبوعبيدة فرجع عمر رضى الله عنه وهذا أصعب ما مر بناصيتى بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم.

كوبريلى كتبخانة سى، فاضل أحمد باشا: 1/1600 170X125 (245X177) م، 1 آ ـ 11 ب، 17 سطرا، نسخ بخط على بن عثمان المغربى الشافعى، 728 هـ، قد قوبلت وصححت، فى الصحيفة 1 آ: من كتب العبدويسى سنة 1020 .

أولها: حدثنى أبوحيان على بن محمد التوحيدى البغدادى قال سمرنا ذات ليلة عند القاضى أبى حامد أحمد ابن بشر المروروذى العامرى ببغداد فى دار أبى حبشان..

آخرها:... والغابة السحابة أو الغبرة أو الظلمة والأحمر الثقل والكاهل أعلى الظهر.

حاجى محمود أفندى / 4 : 207X145 (160X76) 2057 م، 10 ب ـ 17 آ، 21 سطرا، نسخ، مشكول بعض الكلمات، 1002 هـ.

أولها: بسملة.. قال الراوى لها أخبرنا أبوحيان على بن محمد التوحيدى قال سمّرنا ليلة عند القاضى أبى حامد أحمد بن بشر المروروذى ببغداد..

آخرها:.. بعد فراغ رسول الله.. ونعم الوكيل.

عنوان المخطوطة: رسالة أبى بكر الصديق إلى على بن أبى طالب وجواب على ومتابعته إياه.

كوبريلى كتبخانة سى، فاضل أحمد باشا: 17/1581 198X136 (80X60) م، 89 ب ـ 102 آ، 13 سطرا، نسخ، القرن الحادى عشر تخمينا.

عنوان الرسالة: رسالة أبى بكر الصديق وأتباع عمر بن الخطاب وأبى عبيدة لها إلى على بن أبى طالب وجواب على عنها ومبايعته لأبى بكر.

أسعد أفندى 19/3682 : 209X150 م، 195 ب ـ 200 آ، مختلف السطور، تعليق، القرن الثانى عشر تخمينا.

أولها: بسملة.. أبوالفرج عمر بن محمد بن الليث بهمدان قال حدثنا أبوحيان السرارى قال سمعت من أثق به بمدينة شيراز قال سمعت القاضى أبا حامد أحمد بن بشر المروروذى العامرى فى بغداد..

آخرها: قال أبوعبيدة وانصرف عمر وهذا أصعب ما مر بناصيتى بعد فراق رسول الله صلى الله عليه وسلم.

رشيد أفندى 13/1027 : 202X142 م، 122 ب ـ 126 ب، 25/24/23 سطرا، تعليق، القرن الثانى عشر تخمينا.

أولها: بسملة .. وصلى الله على محمد وآله رسالة أبى بكر الصديق وأتباع عمر بن الخطاب لها إلى على مع أبى عبيدة بن الجراح وجواب على عن ذلك ومبايعته لأبى بكر رضى الله عنهم. وعن أبى حيان على بن محمد التوحيدى البغدادى قال سمرنا ليلة عند القاضى أبى حامد أحمد بن بشر..

آخرها.. قال أبوعبيدة وانصرف عمر.. قال أبو حيان روى لنا هذا كله أبو حامد.. من مسامرة ابن العربى.

عاشر أفندى 2/400 : 217X126 (142X58) م، 94 ب ـ 113 ب، مختلف السطور، تعليق، بخط مصطفى عاشر، 1207 هـ، قد قوبلت، وفى جوانب النص بعض الفوائد.

أولها: بسملة.. وصلى الله على مولانا محمد وصحبه حدثنى أبوحيان على بن محمد التوحيدى البغدادى قال سمرنا ذات ليلة عند القاضى أبى حامد أحمد بن بشر المروروذى العامرى..

آخرها: قال أبوعبيدة وانصرف عمر وهذا أصعب ما مر بناصيتى بعد فراق رسول الله صلى الله عليه وسلم.

حفيد أفندى 1/32 : 215X150 (157X70) م، 1 ب ـ 8 ب، 25 سطرا، تعليق، القرن الرابع عشر تخمينا.

أولها: بسملة.. صلى الله على محمد حدثنى أبوحيان على بن محمد التوحيدى البغدادى قال سمرنا ذات ليلة عند القاضى.

آخرها: .. والحمد لله رب العالمين.

5 ـ **رسالة الحياة** (GAL S I, 436) :

شهيد على باشا 1/1186 : 179X125 (119X66) م، 1 ب ـ 22 آ، 15 سطرا، تعليق 963 هـ.

أولهـا: بسـملة.. وهو حسبى ونعم الوكيل رب تمم الحمد لله... اللهم اجعل فكرنا...

آخرها:.. وإليه المعراج والمعرج وعليه التوكل تمت الرسالة والحمد لله حق حمده والسلام على من لا نبى بعده وعلى آله وأصحابه أجمعين.

إزمير ملّى كتبخانة سى 3/860 : 200X135 (130X60) م، 56 ب ـ 77 آ، تعليق.

أولهـا: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم اجعل فكرنا فى ملكوت سماياك وأرضك...

آخرها:.. وبيد الله الفرج وإليه العراج والمعرج وعليه التوكل تمت الرسالة والحمد لله حق حمده.

6 ـ **رسالة فى الصداقة والصديق** (GAL I, 244,S I,436;) .EII, 127

أسعد أفندى 1/3542 : 1 ب ـ 43 آ. انظر إلى أخلاق الصاحب وابن العميد.

أولهـا: بسملة... اللهم خذ بأيدينا فقد عثرنا واستر علينا...

آخرها: والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه مصطفى محمد وآله الطيبين الطاهرين أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل.

7 ـ **رسالة فى العلوم = رسالة العلوم = رسالة أبى حيان فى العلوم:**

أسعد أفندى 2/3542 : 43 ب ـ 45 آ. انظر إلى أخلاق الصاحب وابن العميد.

أولهـا : بسـملة.. أطال الله بقاكم وأدام كرامكم وحرس نعمة عليكم.

آخرها:.. وبيدك خزائن الأرض والسماء يا ذا الجلال والإكرام.

عنوان المخطوطة: رسالة فى العلوم.

8 ـ **رسالة إلى أبى الفتح بن العميد** : أسعد أفندى 3542 : فى ضمن المجموعة صحيفتان.

عناوين المكتبات :

Süleymaniye Kütüphanesi, Bayezid/Istanbul:

فى ضمن مكتبة سليمانية:

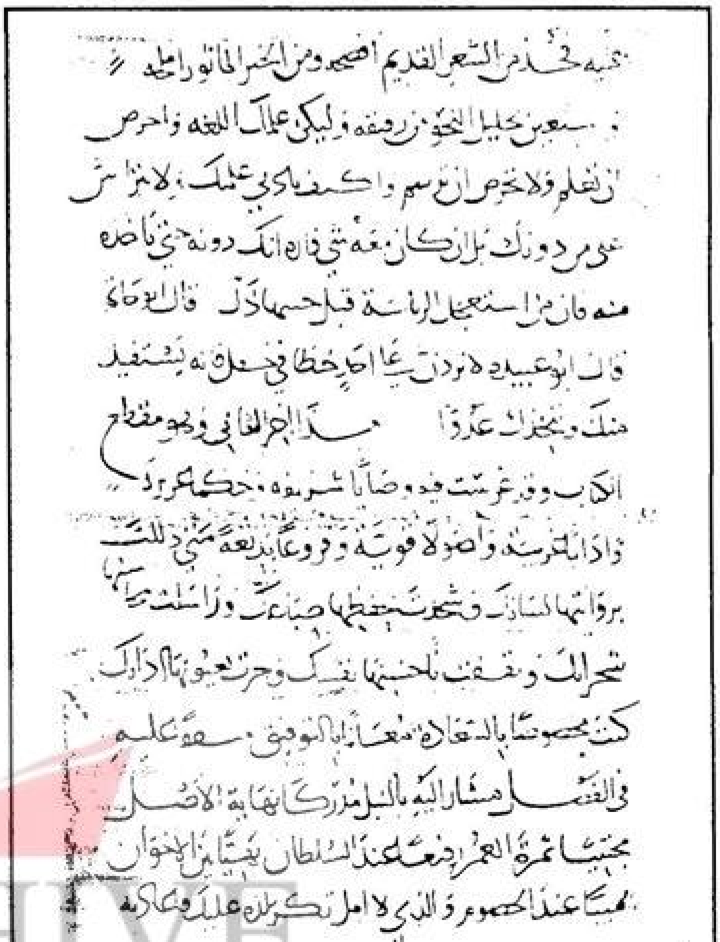
Asir Efendi	عاشر أفندى.
Esad Efendi	أسعد أفندى.
Carullah Efendi	جار الله أفندى.
Fatih	فاتح.
Haci Mahmud Efendi	حاجى محمود أفندى.
Hafid Efendi	حفيد أفندى.
Rasid Efendi	رشيد أفندى.
Sehid Ali Pasa	شهيد على باشا.

Koprulu Kutuphanesi, Cemberlitas / Istanbul

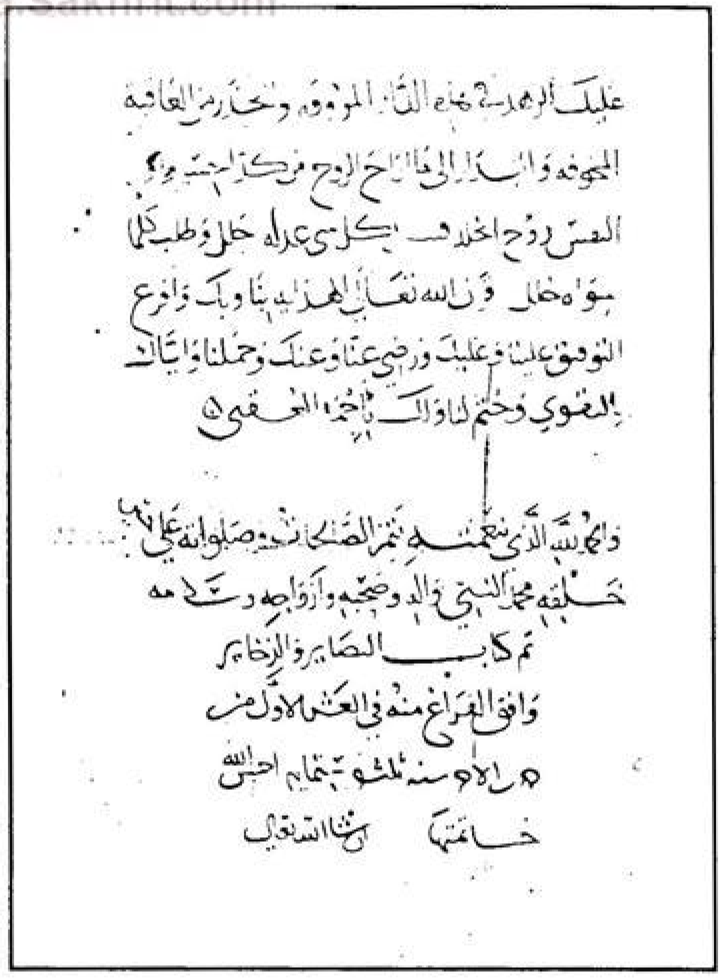
Topkapi Sarayi Muzesi Kutuphanesi, Istanbul

Diyanet Isleri Baskanligi Kutuphanesi, Ankara

Izmir Milli Kutuphanesi, Izmir


نحيه في شيء من الشعر القديم أفصح ومن الخبر المأثور أمليح
تستعين بخليل النحوي من رفقه وليكن عليك اللغة واحرص
أن تعلم ولا تحرص أن تسمع واكشف ما يخفى عليك ولا تزدرين
من دونك من كان فيه شيء فإنك دونه حتى تأخذه
منه فإن من استعجل الرياسة قبل حينها ذل قال أبو حاتم
قال أبو عبيدة ... حظي فجعلته يستفيد
منك وتستفيد ... وهو منقطع
الكتاب ...
وإذا ... وأصولا قوية وفروعا بديعة
بروايتها ...
...
كنت مخصوصا بالسعادة ... التوفيق ...
في ... مشارا إليه بالنبل ... نهاية الأصل
مجتبيا ثمرة العمر ... عند السلطان ... الإخوان
مهيبا عند الخصوم والذي لا ... عليك ...




عليك ... المرفوض ... العافية
... الروح ...
النفس ... خلق وطيب كلما
... فإن الله تعالى الهادي ... وأوزع
التوفيق علينا وعليك ورضي عنا وعنك وحملنا وإياك
... العفو ...

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وصلواته على
خير خلقه محمد النبي وآله وصحبه وأزواجه وسلامه
تم كتاب البصائر والذخائر
ووافق الفراغ منه في العشر الأول من
... سنة ... أحسن الله
خاتمتها



التوحيدى بين الألمان

هارتموت بوبتين*

كان أول من أشار فى ألمانيا إلى التوحيدى وأهميته جوستاف فلوغل (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠)، وذلك فى دراسة له حول (إخوان الصفاء) نشرت سنة ١٨٥٩ فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان. وذكر فلوغل فيها من مؤلفات التوحيدى (المقابسات) و(الإمتاع والمؤانسة)، و(البصائر)، و(مثالب الوزيرين). وكان مصدر فلوغل، آنذاك، كتاب (تاريخ الحكماء) للقفطى.

وفى نهاية القرن التاسع عشر، نشر كارل بروكلمان كتابه المشهور (تاريخ الأدب العربى) الجزء الأول، ونجد فيه نصف صفحة عن التوحيدى. ومما يلفت النظر شيئان:

١ ـ عدد مؤلفات التوحيدى التى يسردها بروكلمان أقل من التى يسميها فلوغل فى مقالته المذكورة؛ إذ يذكر بروكلمان ثلاثة مؤلفات فقط، وكلها أعمال مخطوطة محفوظة فى مكتبات أوروبية. وهذه الأعمال هى:

(أ) **المقابسات** ـ مخطوطة ليدن ١٤٤٣.

(ب) **الرسالة فى علم الكتابة** ـ مخطوطة فيينا. الأكاديمية القنصلية.

(جـ) **الإشارات الإلهية** ـ مخطوطة برلين، سپرنغر رقم ٨٨٧.

٢ ـ مما يجدر ذكره أن بروكلمان عالج التوحيدى فى باب «الموسوعات» ـ وذلك مباشرة بعد الخوارزمى وكتابه المعروف (مفاتيح العلوم). وهذه المجاورة تبرهن، بكل الوضوح، على المعرفة الجزئية بأعمال التوحيدى، فى الوقت الذى ألف بروكلمان فيه الجزء الأول من تاريخه. وطبعا لا أريد أن ألوم بروكلمان على هذا!

* رئيس قسم اللغويات، جامعة إيرلانجن، ألمانيا.

وأضاف أوسكار ريشر فى سنة ١٩١٢ إلى معلومات بروكلمان بالإشارة إلى طبعة رسالتى التوحيدى اللتين صدرتا فى اسطنبول سنة ١٣٠١هـ (١٨٨٧م). الرسالتان هما: «رسالة فى الصداقة والصديق»، و«رسالة فى العلوم». ولكن ريشر لم يعط أية معلومات مفصلة حول مضمون الرسالتين. وهذا ما قام به الأستاذ أيلهارد ويديمان (١٨٥٢ ـ ١٩٢٢) فى سنة ١٩١٨ لـ «رسالة فى العلوم». وكان ويديمان أستاذا للفيزياء فى جامعة إيرلانجن، وكان قد درس إلى جانب الفيزياء (وذلك على يد أبيه!) اللغة العربية على يد فلايشر، أحد كبار المستشرقين فى ألمانيا فى القرن التاسع عشر.

وأخذ ويديمان ينشر منذ عام ١٨٧٦ مقالات عن تاريخ العلوم فى الإسلام. وذلك بصفة منتظمة غير منقطعة (وأعيد طبع هذه المقالات المتفرقة بعناية الأستاذين فيشر وسيزجين، فى خمسة مجلدات ضخمة، فى سنتى ١٩٧٠ و١٩٨٤)، وكان ويديمان من الباحثين الأوائل الذين كانوا يهتمون بمسألة تنظيم العلوم فى الإسلام وترتيبها. وفى هذا السياق نشر سنة ١٩٠٧ مقالة عن كتاب (إحصاء العلوم) للفارابى، وترجم بعد ذلك بعض الفصول من كتاب (مفاتيح العلوم) للخوارزمى، وتناول سنة ١٩١٨ «رسالة فى العلوم» للتوحيدى وترجم منها فصولاً عن الطب وعلم الفلك وعلم الحساب والهندسة، واكتفى فى نهاية عمله بالملاحظة القصيرة التالية:

«مما يجدر ذكره هو موقف التوحيدى السلبى من علم الفلك (أى: Astrology لا: Astronomy!)».

والعمل التالى الذى لابد من ذكره صدر عام ١٩٤٨ فى مجلة «Ars islamica» أى «الفن الإسلامى»، وهو من قلم فرانز روزنتال وعنوانه: «Abu Hayyan on Penmam-ship» (أى: «أبوحيان حول علم الكتابة»). وبعد مقدمة موجزة حافلة بالمعلومات القيمة، عرض روزنتال تحقيق الرسالة فى الكتابة مع ترجمة إنجليزية وبعض الهوامش. والتحقيق على أساس المخطوطة المذكورة المحفوظة فى ڤيينا. وذكر روزنتال فى مقدمته أن أحد تلاميذ فلايشر، وهو هاينريش توربيكى (١٨٣٧ ـ ١٨٩٥)، كان ينوى تحقيق المخطوطة نفسها، وإنما حالت وفاته دون هذا المشروع. وعرض روزنتال فى مقدمته بشكل خاص مشكلة مؤلف هذه الرسالة، وتساءل عما إذا كان التوحيدى هو مؤلف هذه الرسالة، ورأى أن هذه مسألة لا تسمح بحل دون أية شكوك.

وفى عام ١٩٥٢، كتب هيلموت ريتر فى مجلة «oriens ـ الشرق» ـ (التى كان هو مؤسسها ومحررها) فى مناسبتين عن التوحيدى. والمناسبة الأولى هى نقد من ثمانية سطور فقط لأطروحة إبراهيم كيلانى: «أبوحيان التوحيدى كاتب مقالات من العصر الرابع الهجرى: مدخل إلى مؤلفاته». وأشاد ريتر بهذا الكتاب، بوصفه مدخلاً موجزاً دقيقاً إلى حياة «كاتب هذه المقالات، الفيلسوف المتشائم».

وكتب مستشرق ألمانى آخر، وهو يوهان فوك، نقداً إيجابياً للكتاب نفسه الذى تناول فى مقالته النقدية تحقيق الكيلانى لثلاث رسائل للتوحيدى. ومن خلال هذه المقالة، أبرز فوك أهمية التوحيدى فى تاريخ الأدب العربى، وتطرق إلى ذكر ما كتبه آدم ميتز عن التوحيدى فى كتابه المشهور (الحضارة الإسلامية فى عصر النهضة).

والمساهمة الثانية لريتر فى مجلة «الشرق» هى أيضا مقالة نقدية، وهى لتحقيق (الإشارات الإلهية) بعناية عبدالرحمن بدوى. وفى هذه المقالة الموجزة ينجح ريتر أن يصف، بدقة مقنعة، النوعية، الأدبية الخاصة لـ (الإشارات الإلهية). ويطرح السؤال عما إذا كان التوحيدى قد اخترع ما نسميه بالمناجاة، ويقترح مقارنة (الإشارات الإلهية) بالأعمال المتأخرة لفريد الدين العطار الفارسية، من حيث الأسلوب.

وللأسف الشديد، لا تتوفر إلى يومنا هذا دراسة شاملة للتوحيدى باللغة الألمانية، ولا حتى مقالة مطولة. ومع ذلك، يمكن القول إن روزنتال ـ الذى طرده الحكم النازى من ألمانيا ـ قد شجع تلميذه يويل كريمر على أبحاثه فى أبى سليمان السجستانى المنطقى وحلقته، وقد تناول كريمر فى هذا السياق التوحيدى بالتفصيل. ونشر كريمر أبحاثه فى مجلدين صدرا باللغة الإنجليزية، عن دار نشر بريل فى ليدن عام ١٩٨٦. وهذان الكتابان هما: (الإنسانية فى نهضة

الإسلام: النهضة الحضارية فى عصر البويهيين)، و(الفلسفة فى نهضة الإسلام: أبوسليمان السجستانى وحلقته). وقد يمكن القول إن بحوث كريمر تمثل متابعة المدرسة الاستشراقية الألمانية فى الولايات المتحدة.

وأخيرا، أريد أن أذكر تلميذا آخر لروزنتال، وهو هانز هنريش بيسترفيلد. وفى كتاب له، لم ينشر بعد، يعرض بحثا مهماً حول تنظيم العلوم فى الإسلام، وعنوان هذا الكتاب هو: (فروع العلم. نظرية العلوم وتصنيفها فى الإسلام فى وصف ابن فاريجون) [بوجوم ١٩٨٧]، وفى هذا الكتاب، يعالج بيسترفيلد «رسالة فى العلوم» للتوحيدى، فى إطار المناقشات التى سادت آنئذ حول ما يسميه «فهرسة العلوم». ويشير إلى أن للتوحيدى مكاناً خاصاً ومستقلاً بين نظامين: نظام العلوم الإسلامى، ونظام العلوم اليونانى (الهلينيستى). وكان التوحيدى ينوى، فيما يقول المؤلف:

> «أن يبرهن على الوظيفة الشاملة للمنطق، وعلى استحالة نقد المنطق من حيث المضمون. ويمثل باب المنطق مركز الرسالة فى العلوم، مما يلاحظ من حيث التفصيلية والمستوى النظرى والالتزام الشخصى. ويلى باب المنطق أهمية بابا النحو واللغة، ثم علم البلاغة والتصوف. البقية عبارة عن مواضيع جانبية».

ويلاحظ الاهتمام بالمنطق فى أعمال أخرى للتوحيدى، مثل (الإمتاع والمؤانسة)؛ حيث نجد النص المشهور للمناظرة بين المنطق والنحو. ولقد نشر جيرهارد إيندريس سنة ١٩٨٦ دراسة مفصلة مهمة عن هذا الموضوع، على أساس هذا النص للتوحيدى، وعنوانها: «النحو والمنطق. فقه اللغة العربية والفلسفة اليونانية فى حالة المنافسة». وإذا كان موقف التوحيدى من هذه المسألة لا يمثل محور هذه الدراسة، فإنما أذكرها لسبب مهم كان قد أبرز فى محاضرات أخرى: أهمية التوحيدى، بوصفه مصدراً لمعلومات عدة متفرقة.

وفى النهاية، لابد أن أعترف بخيبة أملى فيما يتصل بقلة النتاج الألمانى فى دراسات التوحيدى.

وأرجو أن يشجع توحيد ألمانيا ـ فى أوساط المستشرقين ـ الدراسات التوحيدية.

التوحيدى:
مغامرة اللغة الطقسية

أحمد عبد المعطى حجازى*

علاقة الكاتب باللغة أشبه بالعلاقة التى تكون بين ملكة النحل واليعسوب، علاقة اصطفاء ووحشة، شهوة عارمة وموت محتوم. فاليعسوب هو فحل الخلية الموعود بمطاردة الملكة حتى تمكنه من نفسها، فإن بلغ الوصال ذروة التوهج انطفأ اليعسوب.

امتلاك الكاتب ناصية اللغة امتياز يرفعها عن الابتذال بقدر ما يمنعها من الإفصاح، أقصد الإفصاح السهل المبتذل، ويعطلها عن أن تكون لغة؛ أى أداة تفهم واتصال. امتلاك الكاتب ناصية اللغة إيغال فى الصمت، واعتناق للوحشة. فاللغة تبتعد بقدر ما تكتشف، وتنقطع بقدر ما تعرف، وتخسر ضمير المخاطب بقدر ما تربح ضمير المتكلم. هكذا لغة أبى حيان التوحيدى، التى يبدو لى أن محنته فيها أشد وأقسى من محنتنا نحن كتاب العصور الحديثة. لقد استطعنا أن نقرب بين اللغة والعالم المجهول، وأن نخفف من حدة المفارقة بين مطلق الفكرة ونسبية التجربة الحية، ونلون إبداعنا بألوان ذاتية دافئة وإشارات واقعية محسوسة، ونطوع لأنفسنا أدوات أكثر ديمقراطية، كأنها آلة وسطى تصل بيننا وبين الآخرين. أما الكاتب القديم فقد كان عليه أن يستعمل كل أدواته لكى يصل إلى لغة تامة الصنع، مفارقة، مكتفية بذاتها عن الكاتب والقارئ معا، تجد مثلها الأعلى فى التقابلات المنطقية، والتقاطعات الهندسية، والتوازنات الرياضية، التى

* شاعر مصرى، رئيس تحرير مجلة «إبداع».

توغل فى القطيعة بقدر ما توغل فى النقاء، فإذا كانت لغة الكتاب القدماء مفارقة بالنسبة إلى لغتنا الحديثة، فلغة أبى حيان مفارقة للغتين، من هنا تتضاعف محنة كاتب كأبى حيان، امتلك أدوات الكتابة، وسيطر سيطرة هرقلية على قوانينها كلها، وألوانها الأساسية والفرعية، وتنويعاتها المختلفة، ومشتقاتها البسيطة والمركبة، حتى وجد نفسه فى النهاية وحيدا منفيا فى لغته الفريدة، منقطعا معزولا عن عامة القارئين والكاتبين؛ ومنهم أنا شخصيا أو أنى كنت منهم إلى عهد قريب.

إلى أواسط الثمانينيات كنت لا أعرف التوحيدى إلا بالاسم، على حين كانت علاقتى مع غيره من الكتاب القدماء كالجاحظ أفضل بكثير، حتى جاء «السجوقى» إلى باريس مع فرقة مسرحية يقدم عرضه الممتع المأخوذ عن (الإمتاع والمؤانسة) وذهبت لأشاهده، فكان مدخلى لقراءة الكتاب، وهو ليس غير مؤلف واحد من مؤلفات أبى حيان، التى أصبح معظمها محققا منشورا. ثم مرت سنوات استغرقتنى خلالها مطالب راهنة لم يكن منها شئ يفرض علىّ العودة لأبى حيان حتى دعانى جابر عصفور لكتابة شهادة عنه، بمناسبة احتفال المجلس الأعلى للثقافة فى مصر بألفية التوحيدى، وقد حاولت التملص، فأنا لا أعرف المحتفى به، وقد يكون فى وسع الناقد أو الباحث أن يكتب فى موضوع جديد عليه لم تربطه به صلة سابقة، أما أن يكتب شهادة فهذه ليست فى وسعى، إذ لابد فى الشهادة ـ كما أفهمها ـ من صلة حميمة، تمكن الشاهد من كشف أسرار لا يستطيع الباحث أو الناقد أن يكشفها وحده أو يصل إليها بسهولة.

القضاة والمحكمون يملكون النصوص، ويفتشون فى الوثائق، أما الشهود فهم الذين رأوا بعيونهم وسمعوا بآذانهم، غير أنى لم أجد مفرا من القبول، فإذا لم تكن بينى وبين أبى حيان صلة وثيقة، فهذه الصلة تربطنى بجابر عصفور، الذى زودنى أيضا بما احتجت لقراءته من مؤلفات أبى حيان، فإذا لم يكن الاحتفال بالألفية إلا أن تدفع أمثالى ممن يشتغلون بالأدب إلى الاهتمام بأبى حيان وقراءته، فقد بلغ الاحتفال هدفه.

وقراءة أبى حيان لابد أن تكون متقشفة موحشة، فأبوحيان عقل ضخم، ونفس جياشة مضطربة، ولغة ظاهرها ليس أقل صعوبة من باطنها، بل إن صعوبة الظاهر هى أصل صعوبة الباطن، لأن أباحيان وسواه ممن أتقنوا الكتابة بحقها لا يستطيعون أن يقولوا شيئا إلا باللغة، فكل إضافة أو رهافة هى لغة قبل أى شئ آخر، وكل عمق جديد فى الفكرة عمق جديد فى الكتابة، لهذا أغبط الذين يبلغون لذتهم من لغة أبى حيان إذا ألموا بشئ من مطابقاته، أو وصلهم شئ من إيقاعاته، وأعجب ممن ينظرون فى كتابة أبى حيان كما ينظرون فى الصحائف اليومية، فيخلطون بين ما الزائدة وما النافية، ويظنون أن التحرى استطراد، وأن الإيغال استعراض:

«يا هذا: اعتاصت والله الغاية على الغاية، وانتهت النهاية إلى النهاية، وأدرجت الآية فى الآية، فلهذا ما صار الدواء داء، والأسو جراحا، والعطاء سلبا، والبلاغة عيا، والرشاد غيا، والنشر طيا، والقبول ردا، والوصال صدا، والكمال نقصانا، والرجحان وكسا، والتوجه استبدارا، والتبسم استعبارا، والربح خسرانا، والزيادة نقصانا، والرضا سخطا، والأمر فرطا، والمستقيم محالا، والثابت مزالا، والطاعة ذنبا، والإجابة قلبا، وعلى هذا إلى أن ينفد القول، ويضمحل الاسم، ويبيد الفعل، وينحرف الحرف، وينسى التأليف، ويطوى الضم، وينشر النشر، وتفنى العبارة، وتزول

الإشارة، وإلى أن يقال للقائل قل فلا يقول، ويقال للسامع اسمع فلا يسمع، ويقال للمتحرك اسكن فلا يترمرم، ويقال للساكن تحرك فلا يتهمهم».

فلمَ لم يكتف أبو حيان بأن يقول إن الزمان قد بلغ نهايته وتجاوزها؟ فكل لحظة قادمة أدعى إلى اليأس وأقرب إلى مطلق العدم، لمَ لم يقل هذا، وهو إن قال أفصح وأفاد؟ أظن أنه لا يخبرنا عن العدم، بل هو يبنيه، مستخدما فى بناء العدم كل ما فى اللغة، ما يضيف إلى السلب سلبا، وإلى النفى نفيا، وإلى الإبادة إبادة. ليس فى هذه السطور استطراد، وليس فيها استعراض، بل هى معاناة جسدية للفكرة المجردة، تتحول بها هذه الفكرة إلى وجود لغوى مركب، نقى نقاء الخلوص لا نقاء البساطة أو التكرار، من هنا صعوبة لغة أبى حيان، وما نلقاه فيها من وحشة، لكننا لا نعدم فى هذه الوحشة الأنيس، ألا وهو الشعر، الذى يستلهمه أبو حيان من تقاليد اللغة الطقسية، وعناصرها المعنوية والإيقاعية، أكثر مما يحققه بسوى ذلك من عناصر لغة الشعر. وإذا كان النص السابق يحيلنا إلى (الإشارات الإلهية)، فالخصائص الشعرية التى أشرت إليها لا تميز كتاباته الصوفية وحدها، بل هى ميزة تتحقق على نحو أو آخر فى كتاباته العلمية والفلسفية أيضا. فمن الطبيعى أن تكون لغة أبى حيان ملتبسة، غامضة، غنية بالاحتمالات، خطرة، وعرة كأنها تخفى فى كل كلمة شركا، أو كأنها تحملك إلى هاوية غير مكشوفة. هذا هو الرعب الذى يصيب الإنسان من كل لغة طقسية، وخصوصا حين تستخدم فى رحلة سرية، لا يعرف عنها أو عن أهلها شيئا، فمن الطبيعى أن يتهم بعض الفقهاء أبا حيان بالكذب، والزندقة. لقد تخلصت لغة التوحيدى من المعجم السائد، والنحو الشائع، والفكر التابع، وانطلقت فى مغامرتها الخطرة تبنى نفسها بأدواتها الخاصة، ففقدت هى نفسها هذا اليقين، الذى تتميز به كل لغة تأخذ من اللغة السائدة المألوفة، وتجعل الاتصال غاية مقدمة على الأساس الذى يقوم عليه الاتصال، وهو الاتفاق الذى توهمنا اللغة الاصطلاحية بوجوده، وتؤكد هذا الوهم بالمحاكاة والتكرار، حتى يتحول إلى سلطة مطلقة، سواء فيها الدال والمدلول، اللغة والفكر، الشكل والمضمون. فإذا خرج الكاتب، والكاتب القديم خاصة على هذه اللغة الاصطلاحية، انقطع عن الآخرين من ناحية، وداخله الشك فى نفسه من ناحية أخرى، فيما يكتب وفيما يرى، وأخذ يقلب بين وجوه الحقيقة، فيجد أن كلها نسبى، وأن أى وجه يساوى أى وجه آخر، وأن الترجيح مجازفة، واليقين مستحيل.

كتابة الغربة
وأبو حيان التوحيدى

إدوار الخراط*

لم يعد من الغرابة فى شئ أن يتناول الباحثون، والمحبون، والمريدون موضوع الغربة فى كتابة أبى حيان التوحيدى، فقد عالجوه كثيرا، سواء كان ذلك برصانة أو بافتتان.

ليست هذه الكلمة بحثا، أو ورقة عمل، أو شيئا من هذا القبيل، بل هى أقرب إلى النجوى والاستعادة، أو لعلها بوح من عرف شيئا من مضض الغربة خاض فيه غمرات شعر قديم حديث معا.

ولعل هذه «الكلمة الشهادة» ليست إلا مجرد وشل شحيح بجانب نبع التوحيدى الثر الفياض، أو قطرة بجانب خضم كتابته العميق.

لعلنى صاحبت أبا حيان التوحيدى منذ غرارة الصبا، ولعل (الإشارات الإلهية) التى لازمتنى سنين عددا كانت مؤنستى، أنا أيضاً، فى وحشة ليل طويل يؤذن الآن بالأفول إلى غير إصباح ولا انجلاء.

وكم وجدت نفحة من القربى الوثيقة ـ على الغربة ـ فى الصبا الأول وأنا أكابد كتابة ما أشد غرابتها ـ وغربتها ـ بمعايير ذلك الزمان الذى يبدو سحيقا الآن. وما أقربه مع ذلك، فى الأربعينيات، ثم بعد ذلك عندما قرأت للتوحيدى:

---

* قاص وروائى وناقد، مصر.

«وأما ظاهرى وباطنى فما أشد اشتباههما. لأنى فى أحدهما متلطخ تلطخا لا يقربنى من أجله أحد، وفى الآخر متبذخ تبذخا لا يهتدى فيه إلى رشد... وأما قرارى واضطرابى فقد ارتهننى الاضطراب حتى لم يدع فى فضلاً للقرار... وأما يقينى وارتيابى فلى يقين ولكن فى درك الشقاء. فمن يكون يقينه هكذا كيف يكون خبره عن الارتياب؟».

ثم أجد نفسى بعد نحو نصف قرن، أكتب رواية أظنها ضربت فى تيه «يقين العطش»، وأسأل بالالتياع القديم نفسه:

«هل يقين العطش من يأس التحقق، ونفاد الصبر على الألم، ونفض اليد من الطلب المستحيل، والتوجس من قصور الحول وسقوط المنة؟ يقين ليس نهائياً، بالطبع، بل هو موضوع للسؤال، ككل شئ آخر.

اليقين مشكوك فيه، مضروب بالعطب».

فمن كان اليقين عنده فى موضع الشك، فكيف يكون الشك؟

وأما الظاهر والباطن ـ على اشتباههما بمعنى من الشبه أو الشبهة على السواء ـ فقد كان ذلك هو حلم الكتابة عندى منذ الأربعينيات الباكرة ومازال، فهل سقط الحد حقا فى هذه الكتابة بين دواخل النفس وظواهر العالم؟

جلى غنى عن البيان أن الغربة عند التوحيدى ـ وعلى إطلاقها أيضا ـ ليست عرضا ظاهريا ولا مجرد ارتحال أو نأى عن الأوطان (أيا كانت دلالة الأوطان)، فإنما الغريب عنده وعند الإطلاق هو ذلك الذى «طالت غربته فى وطنه وقل حظه من حبيبه وسكنه» «وأغرب الغرباء من صار غريبا فى وطنه».

وهل ثم أوجع من قوله:

«لقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، متحملاً للأذى، يائساً من جميع من أرى».

وهل لنا أن نتأمل، لحظة، ربطه بين غربة الحال وغربة اللفظ؟ أو بين الغرابة فيهما على السواء، فما أشبه الغرابة بالغربة، على اختلافهما، وكأنما الغربة فى الحال واللفظ إنما هى شأن الحس الداخلى، والغرابة فيهما شأن التلقى الخارجى.

وكأنما الغربة حس جوانى، أما الغرابة فهى فى تلقى أو نظرة الآخرين.

وأيا كانت التفسيرات الاجتماعية التى تؤول هذه الغربة بإحالتها إلى اضطراب المعايير القيمية وتخلخل البنى الاجتماعية وغلبة سمادير التعمية والظلامية والتضليل وفساد الأمور ومن أوليها، وهى كلها صحيحة صحة مطلقة، إلا أن الغربة هنا ـ ودائماً ـ هى ما فصله التوحيدى تفصيلاً هو فى الحداثية أدخل، وبالمعاصرة أشبه، وبالتأمل العميق النافذ أوثق:

«قد قيل: الغريب من جفاه الحبيب. وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب.. بل الغريب من حاباه الشريب، بل الغريب من نودى من قريب.. بل الغريب من هو فى غربته غريب» ... «الغريب من إن حضر كان غائبا، وإن غاب كان حاضرا».

أما حال الحضور ـ الغياب فهو من الأحوال التى ما أنى أراودها وتراودنى فى عمل بعد الآخر، من أول (رامة والتنين) و (مخلوقات الأشواق الطائرة) حتى (أمواج الليالى) و (الزمن الآخر).

*

أريد أن أشير، بعجالة و وجازة، إلى سمات أسميتها حداثية فى كتابة الغربة عند التوحيدى، لعل أولها هو المزج بين المتناقضات، ليس فقط كما هو الشأن عند كل الصوفية وأهل الحدس ـ كما رأينا فى تلك الإشارة إلى الحضور والغياب، أو إلى غربة من يحابيه الشريب ـ بل كذلك فى أسلوب بنية العبارة وتركيب الجملة.

ما يبدهنا، ويشدهنا، هنا، أن للتوحيدى عبارة رصينة، موقعة، وفى أحيان كثيرة، مسجعة، ومتقابلة الأطراف، محبوكة الصنعة، لا يعوزها البديع اللفظى أو الترصيع الزخرفى ـ أو على الأصح ما يبدو كذلك وليس به ـ وإنما تلك فيما أتصور حيلة يلجأ إليها الكاتب ليحكم جيشان ما تمور به النفس، ويحيد عرام اضطرابها، بل اضطرامها، وإلا أفلت منه العيار؛ وبانتظام الخارج تنضيده ينجو من غلبة غليان الداخل وتقويضه.

ليس هذا المزج بين النقائض جديداً كل الجدة، بطبيعة الحال، وإنما يحفزنى هنا حس لا أستطيع ولا أريد أن أقاومه، فى أن أقارن بين أسلوب التوحيدى وأسلوب فنانين مثل ماجريت أو سلفادور دالى؛ إذ تجمع هذه الأساليب كلها بين تمكن الصنعة وفرط تجويدها والسيطرة على أدائها بيد لا أود فيها، من ناحية، وبين غرابة ـ وغربة ـ الداخل واستيحاشه بل وحشيته (أكاد أقول حوشيته)، من ناحية أخرى. فهذه ـ فى هذا الضوء ـ إحدى سمات الحداثة التى تتحدى الانتساب إلى حقبة تاريخية أو الاقتصار عليها.

مما يفضى بنا إلى سمة ثانية هى خصيصة الحداثة، لا بمعنى الجدة؛ فالحداثة عندى وعند آخرين ليست زمنية ولا هى تاريخية، وهى بهذا المعنى تبقى فى زمن «مابعد الحداثة»، كما أنها ماثلة قبل ظهور «الحداثة» الأوروبية بالمعنى الحضارى أو الثقافى العام، وهى مازالت معاصرة وإن لم نكن قد لحقنا بها، ولهذا بالطبع تفصيل ليس هنا مجاله.

وإنما ما أعنيه عند التوحيدى هو أن التفسير الاجتماعى التاريخى للغربة فى حدسه بها وبوحه اللاعج بشعاليلها، تفسير على صحته، كما قلت، قاصر أشد القصور، لأن ما يعنيه بالغربة يوشك أن يكون سمة لاصقة بالإنسان ـ كما نعرفه حتى الآن ـ لصوقا وثيقا، فهى إذن ـ فى حدود العرضية الإنسانية نفسها ـ لا تاريخية ولا زمنية ولايمكن ردها أو اختزالها إلى الظروف والأوضاع الاجتماعية أو إلى البيئة الثقافية التى أحاطت بالتوحيدى، ولعلها أطبقت عليه، بل هى مجاوزة لهذه الأوضاع التاريخية ـ شأنها فى ذلك شأن مفهوم الحداثة الذى أشرت إليه لتوى.

إن الجمع ـ أو المزج على الأصح ـ بين النقائض خصيصة للحداثيين وللصوفية، وفى هذا السبيل لا أوضح من نجوى التوحيدى:

«حبيبى.. أما ترى ضيعتى فى تحفظى؟ أما ترى رقدتى فى تيقظى؟ أما ترى تفرقى فى تجمعى؟ أما ترى غصتى فى إساغتى؟ أما ترى ضلالى فى اهتدائى؟ أما ترى رشدى فى غيى؟ أما ترى عيى فى بلاغتى؟ أما ترى غيبتى فى حضورى؟ أما ترى كمونى فى ظهورى؟».

وفى طريقة إدارة هذه النجوى ـ أو هذا البوح ـ ما يؤدى بى إلى السمة الثالثة والأخيرة فى هذا المجال من سمات خطاب التوحيدى؛ فهو إذ يوجه الخطاب إلى آخر ـ أيا كان الآخر ـ فإنما هو وفىّ لخصيصته فى الانقسام الاجتماع، أو التفارق الاتحاد.

وفى حسى أن الذات هى هى الآخر هنا، وأن النجوى إلى الآخر سواء كان مدعوا «حبيبى!» أو «ياهذا..!» إنما هى فى حقيقة الأمر موجهة إلى الذات، كما ذهب إلى ذلك من قبل عبدالرحمن بدوى وآخرون، «فالأنا ـ الآخر» هنا وحدة جدلية غير سكونية، والآخر قد يكون هو المطلق المفارق أو قد يكون هو الند المتوهم ـ وليست الندية مسلما بها قط ـ ولكنه فى كل الأحوال ومع كونه الآخر المتسامى أو الآخر الدنيوى، فإنه هو الأنا فى نهاية الأمر: «امح البينونة بينك وبينه. أتدرى ما البينونة؟ البينونة هى الكينونة» (ا هـ.) فهل ثم سبيل إلى القضاء على البينية (أو الفرقة) إلا بالتوحد، أى بالكينونة؟

*

ولنر بعد ذلك إلى توصيف التوحيدى لكتابته ـ سواء كانت كتابة الغربة أو كتابة البينونة:

«لم أدع للكتابة قوة إلا عصرتها عند العثور عليها» (١٣٥).

«والله ما نبست، من هذه السطور الكثيرة والورقات المتصلة، بحرف إلا بعد الخناق الشديد وعصر الفؤاد بالكره، وإلا بعد التلويح فى المنام، وإلا بعد الإلقاء والإلمام... فرأيت الخطر بالبوح ـ مع هذا الحث المتوالى ـ أهون من الصمت ـ مع هذا البعث المتعالى».

كل سمات الكتابة الإشراقية هنا، فليس «عصر الفؤاد بالكره» تعملا وتكلفا وقسراً للنفس أو سوماً إياها على ما تنفر منه. على العكس، إن «عصر الكتابة عصراً ـ بعد ومضة الإلهام عند العثور عليها ـ هى مكابدة المحب أو الامتثال للبعث المتعالى، ذلك أن الحث المتوالى على الكتابة ليس سوقا بل انسياقا، والإلحاح ليس اقتحاما ولا تقحما، بل استجابة لنداء داخلى.

ومع أن أبا حيان يقول عن نفسه: «لست من الشعر والشعراء فى شئ.. وأكره أن أخطو على دحض وأحتسى غير محض»، ففى تقديرى أن فى كتابته من الشعر ما يفوق ما اقترفه الجمع الغفير ممن سموا أنفسهم شعراء، وهم ليسوا منهم بشئ، وعندى أن فى كتابته من نفحات الدفء والحرارة والإيقاع ما يدرجها بحق فى سمط الشعر الحق، كما نفهمه الآن، وكما لعله يصدق على كتابة معظم الصوفية القدامى. فما أصفى كتابته من الشوائب التى قد تحيلها إلى ما هو «غير محض» بعبارته.

وكأنما يرد التوحيدى ـ منذ ألف عام ـ على ما ترمى به كتابته وكل الكتابة الحق من غموض أو ما يجرى مجراه:

«إشفاقى على من لايفهم لكدر طباعه أو لبلادة فهمه أو لغالب جهله، أو لعصبية تعتريه شديدة..، فإنا لله وإنا إليه راجعون».

ليس على كل «من لايفهم» إلا أن يصغى أو يحسن الإصغاء إلى نداء مشترك لابد أن جنبات نفسه هو تتردد فيها أصداؤه حتى لو كانت خافتة.

فهل كان فى الاستجابة لمثل هذا النداء ـ على تباينه ـ وفى النجوى لذات هى نفسها ذات أخرى كأنها الخدينة القديمة فى تائية ابن الفارض، ابتعاثا لما انبجس فى كتابتى منذ الأربعينيات المبكرة وما يستعاد الآن فى التسعينيات المتأخرة، فى تجاوب أو تراسل أو استلهام على نحو ما لغربة لعلها تقارب ما عرفه التوحيدى من غربة، ولعلها تساوق ما ند عنه من نداء؛ إذ يممت هذه الكتابة، بالنداء، تلك الخدينة ـ الذات المحايثة المتماهية والأخرى المفارقة المتسامية: «ياغريبة عنى»:

«هأنذا قد عدت وملء يدى حصاد حياة مثقلة آفلة

تطوف بى أحلام بالية،

مزقا مهلهلة تتعلق بحواف الليل الصامت القادم

هل يشرق النوم بصبح بهيم

هل صخر السماء صامت ـ كالعادة ـ لا يجيب

هل تظل ترودنى فى نظرتك ابتسامة ملغزة؟

ذلك أننى فى النهاية ـ لا أعرفك

تظلين على قربك الحميم.. غريبة عنى.

هل أنا أعرفك؟ يا للسؤال!

نعم أعرفك.

وتظلين ـ على معرفتى ـ غريبة عنى».

أخى الذى لم أره

جمال الغيطانى*

طوال هذه الندوة كنت أشعر أن أبا حيان يصغى إلينا من موقع ما، من مكان ما، ربما كان هذا الباب، ربما كان فى أعلى المكتبة. بشكل ما هو موجود، ولا أعرف بالضبط التعبير الذى يمكن أن يكون مرتسما على وجهه، وهو يسمع هذه الأبحاث وهذه الرؤى العميقة القيمة. هذا الشعور ناتج عن معايشة طويلة ليست للتوحيدى فقط، ولكن لأئمتى وشيوخى من التراث، اعتدت على إقامة هذه الصلة، اعتدت على تجاوز دورات الفلك والأمكنة، حتى يصبح ما بينى وبين أبى حيان أضيق مما يفصل خاتمى عن إصبعى. أقمت هذه العلاقات مع شيوخى الأجلاء، أذكر منهم ابن إياس الحنفى المصرى صاحب (بدائع الزهور) وهو بمنزلة المعلم لأنه يخبرنى عما جرى، وعندما يخبر الإنسان عما جرى فإنه يعلم ويهدى بعلمه، فأنا منه فى موقع التلميذ، أعرف منه أسرار تلك اللحظات الفانية التى تمت إلى القرن السادس عشر الذى قدر له أن يعيش قبلى، ولذلك أقول عنه معلمى. أقمت أيضا صلة عميقة مع مولاى الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى الحاتمى، ولكن هذا بمثابة شيخى، والشيخ لا يدنو منه المريد إلا متهيبا، بل إن له طقوساً وآداباً فى الزيارة، والمثول بين كتاباته، ولذلك أرهبه وهو يأخذ بيدى ليخوض بى لجة الروح ومجرات الكون النفسية التى يعرفها جيدا، وحتى الآن لا أجرؤ إلا على قدر من الصحبة فى عالمنا الخصب.

---

* قاص وروائى مصرى، رئيس تحرير جريدة «أخبار الأدب»

أما أبو حيان التوحيدى الذى تعرفته، لحسن حظى، مبكرا فى مبنى دار الكتب العريقة فى باب الخلق وأنا دون العشرين، فأشعر نحوه بألفة ومحبة وحضور، ولذلك لا أبالغ إطلاقا عندما أقول إنه «أخى الذى لم أره»، أما الألفة فلأنه الوحيد الذى قرأته فى التراث العربى وأنا أعنى النثر وليس الشعر الذى أخبرنى بدخائله، هذا نوع نادر من النثر الذاتى لا تجد له، مثيلا فى المؤسسة العربية المتوارثة، التى توازى فى تقديرى المؤسسات السياسية الظاهرة والتى تناقضها تلك الكتابة الذاتية التى تبلغ أوجها وقمتها عند الصوفية، الذين إذا اتسعت رؤاهم ضاقت عباراتهم عن استيعابها، هذا هو التوحيدى، وهذه هى قيمته فى مجرى النثر العربى.

عندما قرأته للمرة الأولى، وكان ذلك فى كتاب (المقابسات) الذى نشر للمرة الأولى فى عام ١٩١٦ فى مصر (نشره حسن السندوبى فى مجلة المسامرات) فوجئت حقيقة بالمشاكل وبالقضايا التى يطرحها. وفى حدود ما قرأت من تراث لم ألتق بكلمة «مقابسة» عند أى كاتب من الكتاب، أو فيلسوف من الفلاسفة. فوجئت بعمق الطرح، وجدّة التناول، لمس التوحيدى القضايا الكونية الإنسانية الدائمة الأبدية والأزلية المستمرة أبدا.

لماذا نشهد هذا الحشد المهيب الذى يجمع خلاصة المفكرين والمثقفين فى العالم العربى؟

من أجل التوحيدى الذى غاب عنا منذ ألف عام، ولم يكن معروفا قبل بداية هذا القرن، لم يكن معروفا على الإطلاق، فقد طالته إحدى القسمات السيئة فى الحياة الثقافية العربية، وهى تلك الشائعات التى تطلق أحيانا على البعض وتطاردهم حتى الممات وعبر القرون؛ شائعات أنه زنديق، وقد تجددت فى هذه الندوة، وأول أمس فى مقال قرأته لأحد المحترمين يتهمه بالزندقة مع أنى لا أريد أن أنزلق إلى ناحية أخرى وأدافع عن إيمانه، فكتبه تشهد له، ولكنى أقول إن جوانب كثيرة فى التراث العربى ضحية شائعات، وما زلنا نمضى على ذلك حتى الآن، كتلك الشائعة مثلا التى تطارد (أولاد حارتنا) أو غيرها من الكتب.

لماذا نحتفل بهذا الرجل وهذه الكتابات بالذات؟ لأن الإجابات التى قدمها عن تساؤلات كثيرة لاتزال إجابات حالية معاصرة، على العموم؛ ولذلك كان التوحيدى، فى كتاباته القليلة التى وصلتنا ـ فتراث التوحيدى كله لم يصل إلينا للأسف ـ أتعس حظا من الجاحظ والآخرين. فالتوحيدى وصل إلينا بعض كتبه، وليس كل الكتب.

يتساءل أحدنا: هل كان التوحيدى متصوفا؟ وكأن التصوف له مواصفات وطلبات التحاق كطلبات المدارس والكليات. التوحيدى له كتاب مهم جدا فى التصوف لم يصل إلينا، ويكفى كتابه (الإشارات الإلهية). المهم أن التوحيدى أحد الأدباء النادرين فى التراث العربى الذى لمس الحقيقة الإنسانية الجوهرية. لمس الحقائق الإنسانية الأبدية الأزلية عندما قال : «الوقت حاد فكن من حدته على حذر». فهو هنا يلمس حقيقة علاقة الإنسان بالزمن الذى يطوى، الذى لا نستطيع أن نبطئ منه أو نؤثر فيه، ولكن يطوينا باستمرار. وكانت وسيلة التوحيدى فى مقاومة هذا الفناء المستمر تتمثل فى الكتابة. التوحيدى ليس كاتبا ولكنه مكتوب، هو نفسه كتاب، ولذلك عاش ووصل إلينا فى نصوصه، والنص المخلص الحقيقى الناتج عن موهبة عظمى كموهبة التوحيدى، يستطيع أن يلمس الحقيقة الإنسانية، ويحفظها، كما يستطيع هذا النص أن يبقى على صاحبه حيا، يسعى ويمشى بيننا.

عرفت التوحيدى فى دار الكتب للمرة الأولى ثم أقبلت على كتبه كلها، وأذكر أننى قرأت كتاب (الهوامل والشوامل) وبحثت عنه فلم أجده. وأنا تجمع بينى وبين التوحيدى أوجه شبه كثيرة، فأنا كونت نفسى بطريقة عصامية مثله، وكنت إذا لم أستطع شراء كتاب من الكتب التى تعجبنى فى دار الكتب أقبل على نسخه كاملا

حتى أقتنيه، وقد نسخت (الهوامل والشوامل) فى نسخة مازلت أحتفظ بها حتى الآن. وللأسف الشديد هذا الكتاب أصبح أنفس من المخطوطات، وما نسخته علق بذهنى أكثر مما قرأته، من هنا نستطيع أن نجد مصدراً من مصادر تكوين ثقافة التوحيدى، أعنى النساخة (الوراقة) التى مارسها وأفادته وكونته.

معاناة التوحيدى هى نفسها معاناة المتنبى، وأريد أن يقوم أحد الباحثين بدراسة مقارنة لمعاناة المتنبى ومعاناة التوحيدى، لقد عاشا فى عصر واحد، ومعاناتهما هى معاناتى أيضا ومعاناة أى أديب ينتمى إلى ثقافتنا العربية.

من نكد الدنيا على الحر أن يرى

عدوا له ما من صداقته بد

أليس هذا موقف التوحيدى فى كتاب (الصداقة والصديق)؛ هذا الكتاب الذى نشر فيه تأملاته حول الصداقة؟ ولكن هذا الكتاب، فى الوقت نفسه، هو رسالة حنين عميقة جدا.

البعض يلوم التوحيدى لأنه كان يتقرب من السلطة. هذا رجل جاع وأكل العشب فى الصحراء، وهو لم يتحرج من أن يخبرنا بذلك، فلم يعتد أحد على هذه الصراحة فى الكتابة القديمة أو حتى الحديثة. الرجل أفضى إلينا بكل شئ، لذلك أقول إنه «مكتوب». انظروا إلى هذا الحوار عندما ذهب ليطلب الرزق، قال له الصاحب: أبو من ؟ فقال له: أبو حيان .قال له الصاحب بلغنى أنك تتأدب، فقال له: تأدب أهل الزمان، فقال له: أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ (هو يمتحنه! ولابد أن يعرف الحاكم أكثر مما يعرف الأديب!) فقال له: إذا قبله مولاى لا ينصرف. لم يعجب الصاحب هذا الكلام، و«برطم» بالفارسية. هكذا كان دائما الأديب، أو الشاعر، لابد أن ينجح، ولابد للمنافق أن ينافق. ونجد أمثلة كثيرة لهذه المواقف فى الشعر العربى. وأبو حيان لم يتحرج من أن يقول ذلك، وبلغ الأمر أن الصاحب عندما عينه نساخا ومر فى أحد الأيام فوقف يحييه فغضب وقال: هل وصل الأمر أن النساخين يقفون لتحيتنا. هذه المعاناة كتبها أبو حيان بصراحة لم نتعود عليها، ولذلك كانت كتابته غريبة. ثم سارت الشائعة أن من يقتنى كتبه يدركه الشؤم إلى آخره، وتراكم فوقها الغبار إلى أن بدأ ينجلى.

وهنا نتوقف أمام هذا الدرس العميق الذى يجب أن تستوعبه كل الحكومات وكل الأنظمة وكل الأحزاب، سواء كانت فى الحكم أو فى المعارضة: أنه لا شئ يحول دون الموهبة، لا شئ يحول دون ظهورها، لا شئ يحول دون انتشارها عبر الأزمنة، ومرور ألف سنة لا يمكن أن يخفيها أو يقمعها. لا يمكن لأحد أن يلمع موهبة زائفة. الموهبة الحقيقية التى يدرك صاحبها جوهر الإنسانية ويعبر عنها، هى ما يبقى، وهى ما يجعل الوجود لشخص غاب عنا منذ ألف سنة أكثر قوة وحضورا من هؤلاء الذين يسيرون الآن على أرجلهم، ويمشون بيننا.

قال أبو حيان فى كتاب (الإشارات) : آخر ما يبقى من الإنسان الفكر. وأذكر أن والدى رحمه الله، وكان أميا، قال لى: إن الإنسان يبقى فى النهاية منه سيرة. وأظن أن كتابات أبى حيان لم تبقه فحسب، ولكنها جعلته خالدا إلى الأبد.

أبوحيان
محنة المثقف العربى الشريف

خيرى شلبى*

حارت الأفهام والألباب فى تفسير شخصية أبى حيان التوحيدى على كثرة ما كتب عنه وعنها من دراسات وأبحاث ومقدمات لكتبه. فهو لم يكن شخصية سهلة أو بسيطة؛ ساهمت فى تعقيدها وتركيبها ظروف كثيرة متنوعة: اجتماعية واقتصادية وسياسية؛ بالإضافة إلى وضعيته بوصفه منتجاً للثقافة، فهو فيلسوف ومتكلم وأديب وعالم وفقيه ومتصوف ونحوى ومنطقى وفنان ومفكر. كل جانب من هذه الجوانب أو موهبة من هذه المواهب لها تأثيرها الخاص على شخصيته. فإذا علمنا أن الأديب والعالم والفقيه والمتصوف والنحوى والفنان والمفكر لكل منهم شخصيته المستقلة ولكل منهم عناء وجهد ومكابدة؛ أدركنا أن اجتماع كل هذه الشخصيات فى شخصية واحدة أمر يصعب دراسة هذه الشخصية دراسة موضوعية دقيقة.

ربما لهذا السبب أحجم الكثيرون عن التعرض لدراسة شخصية التوحيدى، فى حين انصبت كل الاهتمامات على دراسة نتاجه من أدب وعلم وفقه وتصوف ونحو ومنطق وفن وفكر. بعضهم حاول استشفاف شخصيته من خلال هذه الأنشطة الذهنية التى لابد أن تنعكس شخصيته عليها. إلا أن زكريا إبراهيم أفرد فصلا ضافيا عن شخصية التوحيدى فى كتابه البديع: (أبوحيان التوحيدى ـ أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء). ولسوف يكون هذا الفصل هو العمود الفقرى الذى يقوم عليه هذه الشهادة المتواضعة.

* روائى وقاص، رئيس تحرير مجلة «الشعر» القاهرية.

فكاتب هذه السطور لا يجرؤ على الزعم بأنه قد فهم شخصية أبى حيان، أو امتلك عنها تفاصيل جديدة أو تكونت لديه وجهة نظر جديدة أو حتى لديه ما يمكن اعتباره إضافة إلى ما سبق أن قيل فى هذه الشخصية الفذة. إنما أنا أديب مفتون بشخصية أبى حيان وأدبه، والمفتون بشخصية يحب دائما أن يتحدث عنها، فمجرد الحديث ـ حتى ولو كان معتمدا على ما قاله الآخرون ـ فيه لذة وفائدة، وفيه فرصة لإعادة النظر فى بعض ما قيل، ولنفى واستبعاد ما يظهر خطله، وتثبيت ما تثبت أحقيته.

اهتمامى بشخصية أبى حيان ينبع من حقيقة ماثلة؛ هى أن أبا حيان بما وصل إلينا من معلومات عن حياته، يلخص مأساة المثقفين العرب الشرفاء كافة منذ الأزل وحتى اليوم: المثقف الحر الشريف ذو الرأى النافذ والمنطق الحاد كيف تكون مواهبه وبالا عليه؟ كيف يدفع ثمن شرفه باهظا؟ كيف يجتمع عليه العدوان من كل حدب وصوب؟ كيف ينفر منه الأمراء والوزراء والخلفاء وذوو السلطان؟ كيف يكون لقمة سائغة لكل متهور متطرف؟ كيف يعلو عليه ويسرق حياته كل دعى انتهازى مفرغ من المضمون؟

تلك كانت محنة أبى حيان حتى بعد رحيله. أراد أن يعيش فى عزوة من ثقافته وعلمه ومواهبه باعتبارها الكنز الذى لا يفنى، يحقق بها رغد العيش الكريم محتفظا بكبريائه وشموخه وحرية رأيه، ينادد الكبراء والأمراء بعظمته العلمية ومكانته الثقافية.. فإذا هو يتلقى أعنف الصدمات؛ لأن المجتمع الطبقى السلطوى لم يسمح له بذلك؛ بل يضربه بالنعال، يحكم عليه بالتشريد والتجويع، وبأن يظل العمر كله يلعق تراب الأرض حتى تضطره إلى لحس عتب الأمراء والمانحين لقاء المدح والملق، أو تخمد مواهبه وتنكسر نفسه ويخبو أوار فكره فتجف ينابيعه وتضمحل. لكن الرجل الذى احترف مهنة الوراقة فى صدر شبابه ينتسخ الكتب لمن يطلبها لقاء أجر زهيد، أصبح يألف الصبر فى شيخوخته؛ أكسبته ثقافته الموسوعية العميقة حكمة بالغة وقدرة خارقة على الاحتمال والزهد فى المباهج؛ أصبح يعيش تحت مستوى الفقر بأميال طويلة، لدرجة أنه كان يعيش بتكلفة زهيدة جداً لا تتجاوز دينارين اثنين فى العام. على أن ذلك لم يكن ليفت من عضده، فالعلم كان زاده المشبع، وفى اكتشاف المعنى مباهجه، وفى ازدياد محصوله من العلم ورفاق الفكر رفاهيته.

كان بين مصيرين لا ثالث لهما: إما أن يكون تابعا للأمير ذليلا ببابه يقدم له ما يرضيه من ملق وزيف وكذب، وإما أن يطرد نهائيا من النعيم. ولكن التوحيدى لم يترخص فى حياته إلا مرة واحدة بالرسالة التى بعث بها ـ من فرط الضيق والفاقة والعوز والشعور بالغبن ـ إلى ابن العميد يستجديه العطف؛ ولعل من حسن حظه أنها لم تنجح، فلم يكررها طول عمره؛ فانطبق عليه القول المأثور: «عزٌ من قنع»، كما أنه كان تجسيداً للمثل العربى الشهير: استغن عن الشئ تكن نده، واطلب الشئ تكن عبده؛ لقد درب نفسه على الاستغناء، وهو القائل فى كتابه (الهوامل والشوامل): الكلمة الحسناء أشرف عندى من الجارية العذراء.

مثل هذا الرجل الذى لم تهزمه الحاجة ولم يكسر الفقر كبرياءه فشذ عن جميع مثقفى عصره واستطاع الاستغناء عن منح الأمراء ورعاية الوزراء وحماية الخلفاء؛ كان لابد أن يثير عليه أحقاد الحاقدين، فرموه بكل نقيصة، وألصقوا به معايبهم. وحينما أرخ له ياقوت الحموى قال عنه إنه رجل خسيس يعتريه الضعف أكثر مما تعتريه القوة ويقع فى الخطأ أكثر مما يقع على الصواب!! كما قال: كان سخيف اللسان قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الذم شانه، والثلب دكانه!!

حق لنا أن نضع الكثير من علامات التعجب بعد هذا التحامل الواضح على مثل هذا الرجل الفاضل. فمثل هذه الأوصاف الجائرة لا تنطبق على رجل زهد الحياة تماما ولم يعد له منها غرض يطلب من أجله مالا أو جاها. أبدا لم يكن التوحيدى خسيسا يعتريه الضعف أو قليل الرضا عند الإحسان، لسبب بسيط هو أنه لم يتلق إحسانا أصلا.

حكايته مع أبى الوفاء المهندس تنفى هذا الزعم. كان أبو الوفاء المهندس من وجوه عصره اللامعين، وكان صديقا لكل من التوحيدى والوزير أبى عبدالله العارض وزير صمصام الدولة البويهى. فقرب أبوالوفاء أباحيان من الوزير ـ يقول الأستاذ أحمد أمين ـ ووصله به؛ ومدحه عنده، حتى جعل الوزير أباحيان من سماره، فسامره سبعا وثلاثين ليلة كان يحادثه فيها، ويطرح الوزير عليه أسئلة فى مسائل مختلفة فيجيب عنها أبوحيان. ثم طلب أبوالوفاء من أبى حيان أن يقص عليه ما دار بينه وبين الوزير من حديث، وذكره بنعمته عليه فى وصله بالوزير. فأجابه أبوحيان إلى طلبه، وفضّل أن يدون ذلك فى كتاب يشتمل على كل ما دار بينه وبين الوزير، فكان من ذلك كتابه الرائع (الإمتاع والمؤانسة).

هذا فى الحق سلوك رجل نبيل لا يمكن أن يوصم بالخسة، مع أن أبا الوفاء المهندس قد مَنَّ عليه وأساء إليه وعيّره بسوء مظهره وبفقره وبنفور الناس منه، فكان الأحرى به أن ينقم عليه ويقدح فيه، أو على الأقل لا يلتفت إلى طلبه؛ لكنه بكل أريحية وكرم أخلاق يجلس ليدون كل ما دار بينه وبين الوزير على امتداد سبع وثلاثين ليلة، محتملا عناء التدوين ومشقة التذكر لكل صغيرة وكبيرة وردت فى حواره مع الوزير. لقد ارتفع به واجب رد الجميل على الإحساس بالإهانة، فكان هو الأكرم من كليهما: المهندس والوزير. ها هو ذا يفتتح مقدمة كتابه بعبارة تكشف عن مضمونه النفسى، إذ يقول:

«نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين، ووصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين، وظفر بالفوز والنعيم من قطع طمعه من الخلق أجمعين».

ثم يسترسل فى كتابه ذاكرا كل صغيرة وكبيرة، ليلة بعد ليلة.

وقد استعلى أبوحيان التوحيدى على عصره الذميم المنحط، بأن انسحب منه وانصرف إلى علمه ينميه، وإلى تقواه فيعمقها، وإلى التصوف فيبحر فيه مع (الإشارات الإلهية). فلما وجد أن هذا العلم يجر عليه بلاء معاصريه وأحقادهم، وأن آراءه وصراحته توغر الصدور ضده، احتقر كل شىء، وجمع ما كتبه كله فأشعل فيه النار بكل بساطة، قائلا قولته الشهيرة:

«إنى جمعت أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كله... ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة.. إلخ».

من حسن الحظ أن الكتب التى وصلتنا، والتى أفلتت من الحرق، كانت توجد منها مخطوطات عند بعض الأصدقاء.

أحرق التوحيدى كتبه احتجاجا على ضياع كرامة العلم والعلماء فى عصر سادته الجهالة والنفاق والرياء والملق.

فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) يسأله الوزير: «لم لا تداخل صاحب ديوان، ولم ترضى لنفسك بهذا اللبوس؟».

فقال: «أنا رجل حبُّ السلامة غالب علىّ، والقناعة بالطفيف محبوبة عندى».

فقال الوزير: «كنيت عن الكسل بحب السلامة، وعن الفسولة بالرضا باليسير».

فقال التوحيدى: «إذا كنت لا أصل إلى السلامة إلا بالفسولة، ولا أتطعم الراحة إلا بالكسل، فمرحبا بهما».

ما أبعد مثل هذا الرد الموجز عن الخسة والتدنى.

ويأخذ عليه خصومه أنه عنى بذكر المعايب والمثالب فى كتابه الشهير (مثالب الوزيرين)، وهما ابن العميد والصاحب ابن عباد. وقد نسى هؤلاء أن التوحيدى بطبيعة تكوينه الثقافى عقلية نقدية فذة، وأنه لا يعرف المجاملة أو النفاق أو الرياء. وفى ظنى أن من عابوا عليه ذكر مثالب الوزيرين قد عابوا عليه فى حقيقة الأمر خروجه عن جوقة المادحين المأجورين، الذين هم بعض أصواتها. لقد خالف العقلية العربية التى درجت على المدح أو الذم فحسب؛ أما هو فكان تمثيلا للتطور، وبداية للعقلانية الصرفة، التى تقوم على التحليل الموضوعى فتذكر العيوب والمحاسن معا، وتبحث عن الحقيقة دون زيف أو تزويق.

وإذا كان الوزيران المذكوران قد عمدا إلى الإساءة إليه والخشونة فى معاملته والسخط عليه لمجرد أنه أثناء مجالسته لهما كان يتعامل معهما كند يأنف من الملق والمجاملة؛ فإن ذلك لم يكن السبب الحقيقى وراء بحثه فى (مثالب الوزيرين) وإن كان بعض السبب، إنما الدافع الحقيقى هو ميل التوحيدى إلى الفكر النقدى. وثورة الساخطين عليه بسبب هذا الميل ربما كانت هى أحد الأسباب المؤثرة فى موت الفكر النقدى فى العقلية العربية، مما أدى بنا إلى التأخر حتى اليوم بسبب غياب الفكر النقدى الحق.

الثابت أن التوحيدى كان واعيا باحتياج العقلية العربية إلى قيام الفكر النقدى. يقول ردا على خصومة الذين عابوا عليه هذه الخصيصة؛ الذين هم فى الواقع يدافعون عن مصالحهم من خلال الدفاع عن أولياء نعمتهم بمقاومة هذا الفكر النقدى الذى قد يفسد عليهم بلهنية العيش. يقول:

«متى كان ذكر المهتوك حراما، والتشنيع على الفاسق منكرا، والدلالة على النفاق خطلا، وتحذير الناس من الفاحش المتفحش جهلا؟ هذا مالا يقوله من قد قام بالموازنة والمكايلة، وعرف الفرق بين المكاشفة والمجاملة. وإنما غزر الأدب، وكثر العلم، وجزلت العبارة.. واستفاضت التجارب، لما وقف عليه من أبناء الناس وقصصهم وأحاديثهم فى خيرهم وشرهم، وفى وفائهم وغدرهم، والحسن الذى شاع عنهم، والقبيح الذى لصق بهم، والمكارم التى بقيت لهم، والفضائح التى ركدت عليهم».

هو، إذن، نمط مختلف بين مثقفى عصره، نموذج للمنكر الحر وسط عالم من الزيف والخداع. فشبهة التحامل منفية عنه. والقول بأنه كتب (مثالب الوزيرين) استجابة لأحقاد شخصية، بسبب سوء معاملة الوزيرين له، مردود عليه فى الكتاب نفسه، وبشكل تلقائى غير مقصود؛ إذ يروى أن صديقه مسكويه قال له يوما: «أما ترى إلى خطأ صاحبنا ـ يقصد ابن العميد ـ فى إعطائه فلانا ألف دينار ضربة واحدة! لقد ضاع هذا المال الخطير فيمن لا يستحق!».

فقال له أبوحيان:

«أيها الشيخ، أسألك عن شئ واحد، واصدق، فإنه لا مدب للكذب بينى وبينك، ولاهبوب لريح التمويه علينا. لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء وأضعافه وأضعاف أضعافه، أكنت تتخيله فى نفسك مخطئا، ومبذرا، ومفسدا أو جاهلا بحق المال؟ أو كنت تقول: ما أحسن ما فعل، وليته أربى عليه! فإن كان ماتسمع على حقيقته. فاعلم أن الذى بدد مالك، وردد مقالك، إنما هو الحسد وشئ آخر من جنسه، فأنت تدعى الحكمة، وتتكلم فى الأخلاق، وتزيف منها الزائف، وتختار منها المختار، فافطن لأمرك، واطلع على سرك وشرك».

هكذا كان التوحيدى حاداً فى ردوده، بما يعكس كرهه الشديد للملق والنفاق باعتبارهما من أفتك أمراض الفكر الحر. وإذ تبدو القسوة فى أحكامه، فإننا يجب أن نوليها انتباهنا بدلا من النفور منها واستنكارها، لأنها صادرة عن عقلية تعلم الكثير عن دخائل النفس البشرية، ونوازعها، ولها فى علم النفس اجتهادات عميقة سبقت مؤسسى هذا العلم المحدثين بأزمنة طويلة. وإلى جانب علمه بالنفس هو فيلسوف ذو بصيرة واعية. وصاحب مثل هذه العقلية يصعب علينا الاقتناع بأنه كان حسوداً.

ثمة فرق بين الممرور، والحسود. والتوحيدى كان «ممروراً»، ما فى ذلك شك. سبب المرارة شعوره الدائم بالغبن، والظلم الواصل أحيانا إلى حد الإنكار، فى مقابل ما يراه من صور الإغداق على من هم دونه مرتبة فى العلم. يعلم علم اليقين أن هؤلاء الذين ينالون البرّ هم فى الأصل مؤهلون لذلك، بحكم التربية والنشأة والاستعداد الفطرى والذكاء الاجتماعى؛ لديهم دائما بضاعة تناسب المقام؛ كل ما يحتاجه المجتمع الحاكم من أشياء ترضيه؛ تقدم له التسلية الرخيصة والممالأة تزيف له الحقائق؛ تدلك للحاكم فى المواضع الحساسة التى يستلذ تدليكها؛ يعملون على استتباب حكمه وظلمه وجوره؛ يعاونونه على تنفيذ مخططاته الاستبدادية. أما هو، التوحيدى، فنمط مختلف تماما، عقلانى صرف، يؤمن بسفور الحقيقة إيمانه بالتجليات الإلهية، و بالعدل والمساواة. لم يكن يحسد الفائزين على فوزهم، فهو فى نظره فوز رخيص فان. ولا ينقم على المانحين تبذيرهم لأنهم أغدقوا على غيره دون أن يشملوه بعطفهم؛ إنما النقمة على سيادة هذا الوضع نفسه، ففوضى المنح والمنع تبعا لأهواء الأمير هى فى النهاية فساد فى ضمير السلطة مضاد لمصلحة الجميع، إذ الأمير هنا يبدد أموال بيت المال فى التكريس لحكمه الجائر على حساب العدل والمروءة والشرف، بشراء المادحين واكتساب الأنصار.

تركيز التوحيدى على ما فى بعض الناس من مثالب ومعايب، نبع من شدة إحساسه بأنه يعيش فى مجتمع مسكون ـ كما هو مفترض ـ بالخير والكمال الإنسانى، مجتمع وليد أمة ذات تراث عريق فى السؤدد والشجاعة والكرم والكرامة والمروءة والتضحية والإيثار؛ ولكل هذه الأخلاق أدبيات شامخات ذات مستوى رفيع فى البيان المؤيد بالمواقف التاريخية والسلوكات المعاصرة والحوادث المعبرة والحكايات الدالة. ففكره النقدى ـ إذن ـ يعكس حرصه على نصاعة الثوب الإنسانى العربى، على سلامة مجتمعه وأمته. قسوته فى نقد المثالب تنبع من كون هذه المثالب ضارة بالأمة؛ هى قسوة تعكس حباً شديدا للأمة من ناحية، وللمبادئ الإنسانية العظيمة التى رسخها الإسلام من ناحية أخرى. كان يمتلئ شعوراً بأنه ينتمى لأمة يجب أن تكون بالفعل خير أمة أخرجت للناس كما أرادها الله سبحانه وتعالى.

والمتأمل فى كتاب (الإشارات الإلهية) يرى إلى أى حد حمل التوحيدى هموم النفس الباحثة عن الكمال الإنسانى، المتطلعة للسمو الأخلاقى، والصفاء والطهر، حتى تكون جديرة بالاقتراب من الله سبحانه الذى شرف هذه الأمة بالاقتراب منها بأن أرسل إليها قرآنه برسوله.

نلمح فى (الإشارات الإلهية) فكرة أن النفس الإنسانية تنقسم فى حقيقة أمرها إلى نفسين: النفس الخيرة القريبة من روح الله؛ والنفس الأمارة بالسوء الملتصقة بالعالم الأرضى، بالطين. والنفس الخيرة تخاطب هذه النفس الأمارة بالسوء خطابا تتجلى فيه (الإشارات الإلهية)، تقول لصاحبها مثلا:

«يا هذا: إذا زخر بك وادى الدعاء فاعلم أنك مراد بالإجابة، وإذا تابع لك المزيد فى النعمة، فاعلم أنك معرض للتنكر، وإذا اكتنفك الكرب من كل ناحية فاعلم أنك مطالب بالتصفية، وإذا توالى عليك هاتف العلم فاعلم أنك محثوث على العمل، وإذا أشهدت غيب حالك فاعلم أنك مخصوص باليقظة، وإذا غيبت عن شاهد أمرك فاعلم أنك غير قابل واقع الموعظة، وإذا استوحشت من بقاع الذكر فاعلم أنك معزول عن الولاية، وإذا عميت عن الاعتبار بآثار السلف، فاعلم أنك مخلى من يمن الهداية، وإذا استحسنت القول واستثقلت العمل فاعلم أنك بعيد من التوفيق والعناية».

وفى الجزء الأول من كتاب (الإمتاع والمؤانسة) يقول:

«أصبح الدين وقد أخلق لبوسه، وأوحش مأنوسه، واقتلع مغروسه، وصار المنكر معروفا، والمعروف منكرا، وعاد كل شئ إلى كدره وخاثره، وفاسده وضائره؛ وحصل الأمر على أن يقال: فلان خفيف الروح، وفلان حسن الوجه، وفلان ظريف الجملة، حلو الشمائل، ظاهر الكيس، قوى الدست فى الشطرنج، حسن اللعب فى النرد، جيد فى الاستخراج، مدبر للأموال، بذول للجهد، معروف بالاستقصاء، لا يغضى عن دانق، ولا يتغافل عن قيراط؛ إلى غير ذلك مما يأنف العالم من تكثيره، والكاتب من تسطيره».

والمتأمل فى هاتين الفقرتين يسهل عليه التأكد من مواجد هذا الرجل وكثرة همومه الروحية. فحامل هذه الهموم لابد أن يكون حاد اللسان فى نقده. كما أن حامل هذه الهموم لا ينبغى أن يشك فى دينه، كما أرجف المرجفون الذين زعموا بأنه زنديق.

فى الفقرة الثانية يذكرنا بشكاوى الفلاح الفصيح وثورته على اندحار القيم وضياع الأخلاق والتقاليد.

هو، إذن، ثائر فنان، يجب أن نفتش وراء حديثه الظاهرى عن المعنى الخفى الكامن بين السطور.

لو عدنا إلى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وقرأنا المقدمة التى يرفع بها الكتاب إلى صديقه أبى الوفاء المهندس، لرأيناه يفرط فى الثناء عليه بمبالغة شديدة، ويفرط فى التحقير من شأن نفسه بمبالغة شديدة أيضا. وهذه المبالغة، فى تقديرى، هى بيت القصيد لأنها مقصودة عن عمد، ولهذا دلالته. وفى رأى زكريا إبراهيم أن ما يبدو فى هذه المقدمة من ذلة وخنوع لا ينبغى أن تؤخذ على أبى حيان لأنه كان يخاطب صديقا لا وزيرا أو أميرا؛ هى رسالة من صديق لصديقه وليس بين الأصدقاء من تحفظات. ويقول زكريا إن

التوحيدى كان عنيفا فى ذمه وهجائه متطرفا فى مدحه وثنائه، فليس بغريب أن نجده يفرط فى التعبير عن شعوره نحو صديقه أبى الوفاء المهندس.

وقد قلنا آنفا إن أبا الوفاء المهندس حينما قدمه إلى الوزير ابن سعدان عاد فطلب منه أن يحكى له مادار طوال الليالى، لكنه لم يطلب منه هذا الطلب بشكل كريم، بل قال له ما معناه لقد كنت فقيرا منفر الشكل لا يحترمك أحد ولا يأبه بك أحد وقد خدمتك بتقديمك للوزير فلا أقل من أن تروى لى ما حدث بينكما بالتفصيل كأننى كنت حاضرا معكما. والإهانة واضحة هنا، وكان من الصعب على أبى حيان ذى اللسان الحاد والعقلية النقدية المطبوعة أن يبتلع هذه الإهانة، وأن يكتفى بتدوين ما دار فى كتاب يرفعه إليه، وفوق ذلك يبالغ جدا فى تحقير نفسه وتفخيم صديقه. فما الأمر إذن؟

أقول إن السر كامن فى هذه المبالغة.

ففى ظنى أن التوحيدى لم يكن يعنى هذا الثناء وهذا الإفراط فى التحقير من شأنه، بل لعله كان يقصد العكس تماما.

ففيما بين التحقير من شأنه، والمبالغة فى الثناء على الآخر؛ يوجد أسلوب معروف فى البلاغة العربية بتأكيد الضد. فكأنه يقول لصديقه إن الزمن الأعمى الذى رفع من شأنك وخفض من شأنى قد عكس الآية لكنه أعطاك الجاه والمال وأعطانى مرتبة العلم، فأنت تحتاج لعلمى وأنا لا أحتاج لمالك وجاهك. فلتنعم بجاهك ومالك ولأقنع أنا بعلمى وفاقتى وما دمت أنت مفتون بالجاه فإليك المزيد منه.

إن المبالغة فى تحقير شأنه فى مقابل المبالغة فى رفع شأن الآخر هى مبالغة بالقدر نفسه فى إدانة الوضع كله. وهى أبلغ رد من رجل كريم النفس على إهانة وجهت إليه من صديق يعتز به.

فشبهة إظهار الذلة والخنوع لا يجب أن تكون واردة عند التوحيدى بالذات لأنه رجل مستغن، قانع، غير ضائق بفقره، إنما هو - فحسب - ضائق بالغبن الأدبى، بضياع حقوقه الأدبية. وشدة شعوره بهذا الغبن تقف وراء كبريائه الحاد ورغبته الدائمة فى مناددة الأمراء والوزراء والكبراء. ثم إن سوء مظهره الناتج عن سوء وضعه المادى كان يزيد من تضخم كبريائه، ويزيد من حساسيته تجاه أموال الآخرين، حتى ليكاد فى كل لحظة يعلن أنه غير محتاج إليهم، ولعلنا نتذكر محاورته مع الوزير ابن سعدان حول سوء المظهر وقعوده عن السعى إلى ربط نفسه بالدواوين - يعنى مجالس الأمراء والوزراء - وكيف رد عليه التوحيدى رداً قاطعا حاداً.

يقول فى ختام كتابه (مثالب الوزيرين):

«اللهم صن وجوهنا باليسار، ولا تبتذلها بالإقتار، فنسترزق أهل رزقك، ونسأل شرار خلقك، فنبتلى بحمد من أعطى، وذم من منع، وأنت من دونهما ولىّ الإعطاء، وبيدك خزائن الأرض والسماء، ياذا الجلال والإكرام».

لكأنه يقول لكل الوزراء والأمراء والكبراء فى عصره: هذا أنا وهذا حالى مع أمثال هذين الوزيرين: النقد والكشف وفضح الزيف، ورزقى فى النهاية على الله، فمن شاء منكم قبولى على علاتى هذه فأهلا به ومن لم يشأ فليزورّ عنى.

فى تقديمه لكتاب (الهوامل والشوامل) يقول أحمد أمين:

«إن أبا حيان كثير الشكوى من الزمان والسكان، والشكوى من المجتدين قد تثير فى النفس عاطفة الحنو والرحمة، وقد تثير عاطفة الاشمئزاز والتقزز، وهى فى ذلك تختلف باختلاف الشكل وأساليب الاستجداء. فقد يكون الشكل باعثا على العطف والرحمة وقد يكون باعثا على النفور. وكذلك أسلوب الاستجداء، فقد يكون أسلوبا رقيقا يستخرج العطف، وقد يكون أسلوبا جافا مشوبا بالإدلال والتعظيم فيثير السخط ويبعث على الحرمان. ويظهر أن أبا حيان التوحيدى كان من القبيل الثانى، يريد أن يستعلى على المسئول وأن يفهمه أن هذا حق لا إحسان، فنفر من استجدى منهم...».

المأساة كلها فى المجتمع الطبقى السلطوى وليست فى أبى حيان، مجتمع العين التى لا تعلو على الحاجب، الذى لا يطيق النقد ولا يحتمل الفكر النقدى. أليس غريبا ودالا أننا فى نهاية القرن العشرين فى البلاد العربية لانزال نعتبر النقد هجوما، فنرد عليه بالهجوم. النقد عندنا لا يزال فى نظر الكثيرين مجرد عدوان.

التوحيدى، إذن، هو مؤسس الفكر النقدى، ويجب أن ننتبه إلى هذه الريادة ونقدرها حق قدرها.

بهذه الخصيصة كان شاهدا على عصره بمعنى الكلمة، يسجل كل صغيرة وكبيرة تدين السلوك البشرى. وهذا نابع، فى الواقع، من شدة إيمانه بالمجد الإنسانى المتمثل فى الدين الإسلامى، الساعى دوما إلى هذا المجد.

ولاشك أن كتاب (الإشارات الإلهية) هو إلا محاولة روحية للوصول إلى هذا المجد الإنسانى. إنه تدريبات روحية وفكرية وتأملية يصل من خلالها - كما سيصل القارئ المتمعن - إلى الآفاق البعيدة حيث يبدأ عندها الارتقاء، ارتقاء الإنسان بنفسه إلى المرتبة القريبة من الذات الإلهية.

لقد صدم التوحيدى فى الإنسانية قدر صدمته فى اكتشافه عدم جدوى العلم والفكر؛ فلم يبق أمامه غير التصوف، إلا أن تصوفه يتميز عن غيره من الصوفية بأنه يعلى من شأن العقل والحدس معا. فعلى الرغم من السبحات الروحية الوجدانية فى بحار الحدس العميقة فإن تجليات العقل تصعد بوهجها إلى آفاق عالية، فإذا هو ينتقل بسلاسة ونعومة من هموم الوجد إلى قضايا العلم والفكر الإنسانى؛ إذ إنه يسعى إلى أن يصفى العلم من أغراضه الشريرة، فالعلم إن لم يكن من أجل الارتقاء الإنسانى يصبح وبالا على البشر.

يقول فى إحدى فقرات (الإشارات الإلهية):

«ليس إلى البغية سبيل، ولا على درك الرضا دليل. للعقل صلف شديد، فإذا قدته إلى التقليد جمح. وللحس برق ظاهر، إذا أشرت له إلى التسمح ثاب وعاد، وثبت واعتاد؛ والإنسان بينهما أسير، إن أراد طاعتهما حادّاه وشاقّاه، وإن مال إلى أحدهما اجتمعا عليه ودقّاه. فكيف يطيب عيش من يفيض صدره بهذه الحفائظ، ويغلى سره بهذه المغائظ! ما يطيب والله لحظة عين!».

ويقول:

«العلم بلاء، والجهل عناء، والعمل رياء، والقول داء، والسكوت هباء، والنظر عداء، وكل ذلك سواء. فأما بلاء العلم فلأنه يهوى بصاحبه إلى لجج الفكر؛ وأما عناء الجهل، فلأنه يقحم صاحبه فى شعاب النكر؛ وأما رياء العمل، فلأنه يجلب على صاحبه جميع الكد؛ وأما داء القول فلأنه يصب العجب على أهله فى كل قبول ورد؛ وأما هباء السكوت فلأنه يعرّى صاحبه من كل فائدة؛ وأما عداء النظر فلأنه يعود على صاحبه بكل آبدة؛ وأما سواء كله؛ فلأنه علم لذوى النهى باحتمال كله. فهات الآن حالا ليس للعلم فيها نسب، ولا للجهل فيها سبب، ولا للعمل فيها بقية، ولا للقول فيها خبية، ولا للسكوت معها علاوة، ولا للنظر عندها علاقة، ولا لكله فيها استواء، ولا لبعضه منها التواء...».

هذا الكتاب رحلة فى نفس التوحيدى، لفرز كل ما فيها من تناقضات. وهو لشدة افتقاده التوازن النفسى، يرى أن فقدانه التوازن النفسى إن هو إلا انعكاس لما فى الواقع الإنسانى العام من خلخلة هى مصدر الضلال والغىّ، وهى أيضا العائق للإنسان عن الوصول إلى مرحلة التكامل. لقد حاول التوحيدى أن يعرف نفسه على حقيقتها، لعله إن عرفها جيدا يعرف سر النقص فى الإنسان بوجه عام.

يقول زكريا إبراهيم:

«والحق أن أهم القدرات التى تساعد على تحقيق التكامل النفسى إنما هى القدرة على التمييز أولا، والقدرة على الكف الإرادى وضبط النفس ثانيا. والظاهر أن حظ أبى حيان من هاتين القدرتين كان محدوداً، بدليل أننا نجده دائما مندفعا متهورا، عاجزا عن التمييز بين ما ينبغى أن يقال وما لا ينبغى أن يقال. وربما كان السر فى سوء التفاهم الذى نشأ بينه وبين كل من ابن العميد وابن عباد هو أنه لم يكن يحسن التصرف فى حضرة الوزيرين، بل كان يسلك نحوهما كما لو كانا شخصين عاديين من سواد الناس! والتوحيدى نفسه يروى لنا أنه حضر مائدة الصاحب ابن عباد يوما، فقدمت مضيرة، فأمعن التوحيدى فيها، فقال له الصاحب: يا أبا حيان إنها تضر بالمشايخ! فقال أبوحيان: إن رأى الصاحب أن يدع التطبب على طعامه فعل! ولاشك أن هذه الإجابة لم تكن تخلو من تهور وسوء تصرف، ولكن التوحيدى نفسه يعلق عليها بقوله: فكأنى ألقمته حجرا، إذ خجل واستحيا، ولم ينطق إلى أن فرغنا.

«وليس فى وسعنا ـ بطبيعة الحال ـ أن نعلل عجز أبى حيان عن التمييز بين المواقف المختلفة، وعدم تمكنه من ضبط نفسه والتحكم فى إرادته، فإن جهلنا بنوع التربية التى تلقاها فى صباه، وأسلوب الحياة الذى درج عليه فى طفولته، يحول بيننا وبين تفسير مثل هذا الانحراف. ولكننا نميل إلى الظن بأن هناك عاملين أساسيين عملا على اختلال تكامله النفسى، ألا وهما: فساد ترقيه الوجدانى ونقص نضجه الانفعالى من جهة، وعدم اكتسابه لعادة تنظيم شئون الحياة فى مختلف مظاهرها المادية والمعنوية من جهة أخرى...».

الاندفاع أو التهور أو ما يسميه زكريا إبراهيم بعدم النضج الانفعالى هو نوع من جلافة الفنان الذى تعرضت حياته لتجربة اجتماعية قاسية. فهو ابن رجل يبيع التمر، فقير الحال، ولكن وضعه الطبقى ـ

أقصد أبا حيان ـ الصعب، لم يحل بينه وبين طلب العلم؛ فاجتهد فى طلبه معتمدا على قدراته الذاتية فحسب. وجاء اشتغاله وراقا ينسخ الكتب للناس بأجر زهيد، بمثابة المعلم الأكبر له، فكان وهو ينسخ الكتب يستوعبها جيدا، حتى تكون عقله ونمت حصيلته من العلم. إلا أن روحه كانت روح فنان، فيها الكثير من البوهيمية والجلافة والخشونة، سيما وأنه لم يختلط فى صغره بالطبقات الراقية فلم يحط علما بقواعد البروتوكول وفن التعامل مع الشخصيات العامة الكبيرة.

فنان هو، أوتى عقلا كبيرا جاداً، حال بينه وبين الانطلاق فى آفاق الفن المتحررة ليعبر عن نفسه بأشكال فنية، خاصة أن الدين الإسلامى يحرم الفنون تقريبا. فى الوقت نفسه لم يخل نشاطه العقلانى الصرف من انفعالات الفنان التى قد تبدو هوجاء؛ إذ هو يتعامل مع الأشياء كافة بقلبه، بوجدانه، حتى وهو يناقشها مناقشة عقلانية.

إن التناقض الحاد بين الفنان الموهوب، غير المطالب بالتبرير قدر ما هو مطالب بالتصوير والتعبير، وبين المفكر العقلانى الصارم؛ إضافة إلى حرمانه من موهبة الذكاء الاجتماعى؛ ذكاء التعايش فى مودة ومجاملة واكتساب للأنصار والمريدين ـ هو الذى أظهره فى هذه الصورة التى تقربه أحيانا من الحمق.

هذا النموذج الإنسانى ـ فى الواقع ـ ليس جديدا ولا شاذا، بل هو متكرر فى الكثيرين من أصحاب المواهب الصادقة الواعية. وهم دائما فى حالة خصام مع المجتمع يحول بينهم وبين الاندماج التام فيه، ربما لشذوذهم، ربما لشعورهم بالتميز، ربما لاستغراق المجتمع فيما لا يحبونه من مبادئ باطلة. وهذا الخصام القائم باستمرار هو النبع الفنى الذى يستقون منه أفكارهم ومادة فنهم؛ الأمر الذى لم يكن متاحا لأبى حيان إلا فى نطاق النشاط العقلانى الصرف، المحفوف بالكثير من المشاكل والقيود والتحفظات.

عدم تواؤم التوحيدى مع مجتمعه، وضيقه الشديد والدائم بهذا المجتمع المنحرف عن جادة الصواب، كما يرى، كل ذلك قد يكون دليلا على خلل ما فى نفسية التوحيدى وشخصيته بوجه عام؛ ولكنه فى الوقت نفسه دليل على خلل أكبر وعدم توازن فى ذلك المجتمع نفسه. فكل ما يعانيه التوحيدى فى حياته من قلق وعناء وشظف وإنكار وجفاء؛ لم يكن هو المسؤول الأوحد عنه، بل ربما كان سببه الأكبر سوء معاملة المجتمع له؛ سوء تركيبة المجتمع أيضا.

وصحيح أن التوحيدى مسؤول عما يحدثه فى الناس حوله من نفور وازورار؛ إلا أن المجتمع بدوره كان يعانى من الخلل نفسه فى النضج وعدم التوازن؛ الدليل على ذلك أنه لم يستوعب شخصية أبى حيان. فتاريخ الفكر البشرى يمتلئ بعباقرة كانوا فى منتهى السفالة والوضاعة فى ممارساتهم العادية، بعيداً عن عبقرياتهم، ولكن لأن مجتمعاتهم كانت ناضجة ومتقدمة فقد استوعبتهم وحنت عليهم وأولتهم الكثير من الرعاية والعناية.

يطبق زكريا إبراهيم على شخصية التوحيدى نظرية العالم السويسرى كارل يونغ عن الشخصية المنطوية والشخصية المنبسطة؛ بوصفهما نموذجين ينقسم إليهما بنو البشر. ويؤكد بادئ ذى بدء أن التوحيدى ينتمى إلى نموذج الشخصية المنطوية. وبالطبع يجد فى تفاصيل شخصيته الكثير مما يندرج تحت هذا النموذج.

إلا أننى أرى أن التوحيدى عصىّ على الانضواء تحت مثل هذه التعريفات والنظريات التى ثبتت سذاجتها، كما ثبت أن الإنسان أضخم وأغنى من أن نحشره قسراً فى تعريفات محددة ونظريات قاصرة. شخصية التوحيدى أعقد وأعمق من هذه النظرية التى نرى فى فكر التوحيدى نفسه وعلمه عن النفس الإنسانية ـ خاصة فى كتاب (المقابسات) ـ ما هو أعمق وأشمل من هذه النظرية وأكثر بيانا.

الرأى عندى أن التوحيدى إذا كان فى شخصيته ما يتوافق مع نموذج الشخصية المنطوية ففيها الكثير مما يتوافق مع نموذج الشخصية المنبسطة.

انطواء التوحيدى كان إراديا، يحمل معنى الرفض المبرر. ولعلنا لا نشتط إذا اعتبرنا أن سلوكه وأفكاره وما يبدو أنه حماقة وتهور وعدم نضج انفعالى وعدم تكامل نفسى كل ذلك يؤكد أنه «موقف»، إذ من الواضح أنه يمارس كل هذا بوعى كامل، ويسجله على نفسه فى كتاباته.

التوحيدى عبارة عن موقف متشدد من كل ما يدينه بما فى ذلك معايبه هو نفسه، تلك التى يتكشفها فى (الإشارات الإلهية).

وأبدا لا نستطيع الاقتناع بأنه كان يلجأ إلى عالم الخيال والوهم ليستغرق فيه مرتدًا عن الواقع. هذا قد ينطبق على شخصية رومانسية حالمة، أما هو فشخصية غارقة حتى أذنيها فى الواقع.

أما الفقرة التى يقدمها زكريا من كتاب (مثالب الوزيرين) ليدلل بها على انطوائية التوحيدى وأوهامه، وهى فقرة أثبتها التوحيدى فى كتابه المذكور يصف بها ما دار على مائدة الصاحب ابن عباد، وفقرة أخرى يصف فيها معاملة الصاحب له؛ فإنهما دليل على أن التوحيدى يترك نفسه للتلقائية المعبرة عن موقفه المباشر بالانفعال المباشر.

ما بين موهبة الفنان وموهبة المفكر فى شخصية واحدة يوجد هذا الإنسان العاجز أحيانا عن تفسير بعض البديهيات.

والتوحيدى الذى تحدث كثيرا عن النفس البشرية حتى اعتبره الكثيرون أحد مؤسسى علم النفس قبل ظهوره مبلورا فى الثقافة الأوربية الحديثة، والذى من الواضح أنه عرف الكثير عن حقائق النفس البشرية وما تبطنه من غوامض وأسرار، ما كان ليهرب إلى عالم الأوهام، كما يصفه زكريا إبراهيم. ورغم ما فى شخصيته من انبساطية، فإنه ضد هذه الشخصية التى يرسمها زكريا للانبساطى، ولم يكن ليقبلها من أجل أن يتناغم مع البيئة الخارجية ويشارك الآخرين من الناحية الوجدانية مشاركة عاطفية متزنة، أو من أجل أن يتكيف وجدانيا مع الأشخاص الذين كان عليه أن يطلب ودهم. فهذه الصورة التى يرسمها زكريا إبراهيم للشخصية المنبسطة هى صورة طبق الأصل من الشخصية الانتهازية، صاحبة الذكاء الاجتماعى، التى تمتلئ بها اليوم حياتنا العامة وحياتنا الثقافية بوجه خاص.

يقول زكريا إبراهيم:

«وحينما كانت المواقف الجديدة تضطره إلى تغيير بعض تلك المبادئ، أو تحوير بعض تلك القوانين؛ فإنه لم يكن يجد فى نفسه من المرونة ما يستطيع معه القيام بمثل هذا التعديل».

حسن، تلك هى شخصية التوحيدى وتلك هى ميزته. فبهذه الخصيصة خسر الدنيا كلها وكسب نفسه.

الكتابة
تراجيديا التوحيدى
نص الخيبة والنور

واسينى الأعرج*

«أين يذهب بنا وعلى أى باب نحط رحالنا؟؟»[1]

هكذا صرخ التوحيدى منذ ألف سنة وهو جالس يتأمل مشهد الحرائق كالبوذى وهى تلتهم صراخاته وكتبه وجسده. فهل غيرت الرحلة الفاصلة بيننا وبينه فيما هو جوهرى وقائم؟ هل امحت ملامح العصر البويهى من ذاكرتنا؟ هل تغيرت علاقة الفنان بمحيط يتهاوى بشكل متسارع ومخيف ومعه أحلام كثيرة كانت منارات لأجيال متعاقبة. أشياء كثيرة انكسرت وأخرى آتية وعقل يتوضأ بالدم والخوف.

أتساءل وأنا أعيد قراءة أعمال التوحيدى منذ أكثر من سنة، وأنا أضع اللمسات الأخيرة على الكتابة الأولى لروايتى (نص الإشارات): هل كتبت عن القرن العشرين وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة أم عن القرن العاشر الميلادى الذى لايزال فينا؟

تراجيديا التوحيدى، من هذا المنظور، ليست فردية ولكنها حالة وممارسة تمس البنيان الكلى للمجتمع والحضارة فى مواجهتها لأسئلتها المستعصية. يصبح التوحيدى حالتها الرمزية إذ لم يكن إنساناً عادياً. كان نموذجيا، ومثقفاً موسوعياً.

* جامعة باريس الثالثة/ السوربون، جامعة الجزائر المركزية.

«فيلسوفاً مع الفلاسفة، متكلماً مع المتكلمين ولغويا مع اللغويين ومتصوفاً مع المتصوفين»[٢].

ويصبح يأس التوحيدى ليس حالة من الإخفاق والفشل، ولكن صورة عميقة عن المجتمع المتخفى la societé invisible فى دواخلنا. المجتمع الذى نجده وراءنا دائماً، نحبه لأننا نلوذ به أحياناً، ونخافه لأنه قيامتنا. مجتمع التراجيديا والصفاء الذهنى. عندما نخسر العقل، لامربع إلا دهشة الطفولة الأولى والبحث عن حميميتها الضائعة وملامسة الجرح الأصلى.

«هيهات. غامت سماء العلم وأظلم جو البيان وانكسر فقار الدين وتحطم عمود الشباب وقل نصير الأدب وتقوض بناء الخير وبلى ثوب المروءة وغارت عين الحياة ... لا باب للعرف إلا وهو مسدود ولاجرف للعقل إلا وهو منهار ولاجانب للفيض إلا وهو منثلم ولا ثغر للحكمة إلا وهو مستباح. فالمصيبة عامة وإن كان العزاء خاصاً والبلاء شاملاً» [٣].

هل يمكن فهم تراجيديا الخيبة والأمل عند التوحيدى خارج هذا النسق؟

١ ـ تراجيديا الصورة.

تبدأ هذه التراجيديا من الصورة التى قدم بها النقد العربى جانباً من صورة التوحيدى، كاشفاً عن سلبية كبيرة على الصعيد الفردى والذاتى، وإن اعترف له بعلمه وسعة معرفته.

فهو حينا رجل متسخ مستعد لفعل أى شئ من أجل التقرب من السلطان بمختلف درجاته من الأمير الحاكم إلى الوزير إلى ندماء الوزير.

وحيناً، رجل حقود، يصفى حسابات ذاتية وشخصية ضد أناس لم ينل حظوة لديهم.

وحينا رجل حسود، يشوه كل ما يلمسه وكل ما لا يسير وفق منطقه الذاتى.

وحينا رجل محب للمال. كلما أكرم، طالب بالمزيد.

تراجيديا الوراق، الذى ظل وراقاً صغيراً حتى مات. ظل يحلم بأن يخترق المهنة، فاخترقته. ولم تدفع به النرجسية المفرطة إلا إلى مزيد من التآكل والخوف والانهيار.

يكاد النقد العربى من قديمه (ياقوت مثلاً) إلى حديثه (أحمد أمين مثلا) يُجمع على أغلب هذه الصفات، وفى أحيان كثيرة يبرزها كطباع مترسخة فى الكاتب وذات أهمية كبيرة فى قراءته، مستنداً فى ذلك على نصوص التوحيدى ذاتها.

هل يمكن أن يكون شخص إشكالى كالتوحيدى بهذه الصورة البسيطة؟ وهل فهم هذه التفاصيل الحياتية وبهذا الشكل بالذات يفيدنا فى التقرب من محنة التوحيدى التى تنطلق من طفولة منكسرة معذبة لم يعرف فيها لا أما ولا زوجاً، ولا ابناً [٤] ولا نديماً، وتنتهى عند حافة التسعين التى دفعته نحو أسئلته الأولى التى قفز عليها خوفاً أو على الأقل أجلها، أى نحو النار التى أكلت مجهوده والماء الذى محا أحرفه. نار التطهر تصبح قاتلة وماء الحياة يصير نفيا للكتابة والسر.

إذا كان من الصعب محو هذه الصفات أو إنكارها، فإن مؤدياتها ليست كما قدمت على الأقل. فهى تؤكد الشخصية القلقة للفنان الذى لا يستقر على قرار، لكنه دائماً فى نهاية المطاف، ينتصر لما هو جوهرى فيه؛ صدقه. أعتقد أن ذلك يشكل مفتاحاً لفهم شخصية التوحيدى. وكل ما يحيط به لا يعمل إلا على تعميق هذه الحالة من الارتباك والقلق والخوف. فهو يواجه زمناً بويهياً قاسياً، زمن المكائد والقتل السهل. عصراً «مغبشاً بالظلام» (٥) كما يصفه الأستاذ أحمد أمين، وحكاماً لا يرتاحون إلا إذا أذلوا المتقرب إذلالاً كبيراً. يصف التوحيدى استقبال ابن عباد له فى (مثالب الوزيرين) (٦):

«حين وصلت إليه قال أبو من؟ قلت أبو حيان. فقال: بلغنى أنك تتأدب! فقلت تأدب أهل الزمان. فقال: أبوحيان ينصرف أو لا ينصرف؟ فقلت: إن قبله مولانا لا ينصرف. فلما سمع هذا، تنمر وكأنه لم يعجبه ... ثم قال: الزم دارنا وانسخ هذا الكتاب. فقلت أنا سامع مطيع. ثم أنى قلت لبعض الناس فى الدار مسترسلاً: إنما توجهت من العراق إلى هذا الباب، وزاحمت متنجعى هذا الربيع لأتخلص من حرفة الشؤم. فإن الوراقة لم تكن ببغداد كاسدة».

رد فعل الفنان الطبيعى، الذى بنى أوهاماً وهو يتقرب من السلطان، ثم يكتشف فجأة أن ما كان يظنه جنة، لا يغدو أن يكون مكاناً للجلافة وكشف العقد الكامنة والحسابات الصغيرة. كل تقرب فى مثل هذه الحال يقود صاحبه إما إلى الانتفاء والمحو والإذلال وإما إلى تحمل ما هو جوهرى فيه، أعنى حدسه الصادق ومواجهة الداء. وهذه هى مأساة التوحيدى، كلما ظن أنه فتح باباً لدى الآخر الحاكم، زاد انغراسه فى الهم والمطاردة. فهو رجل وجد ليكون ضد الصمت عندما يصمت الجميع. وهو يعرف مسبقاً ـ ضمن الشرط المعيش ـ ألا أحد قادر على إنصافه إلا هو. فيدافع عن نفسه دون خسران للحقيقة؛ إذ يقف عارياً أمام هذه الحقيقة الجارحة، محولاً كلامه إلى نقد ذاتى لاذع قل ما رأيناه عند كاتب غيره:

«لقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم»(٧).

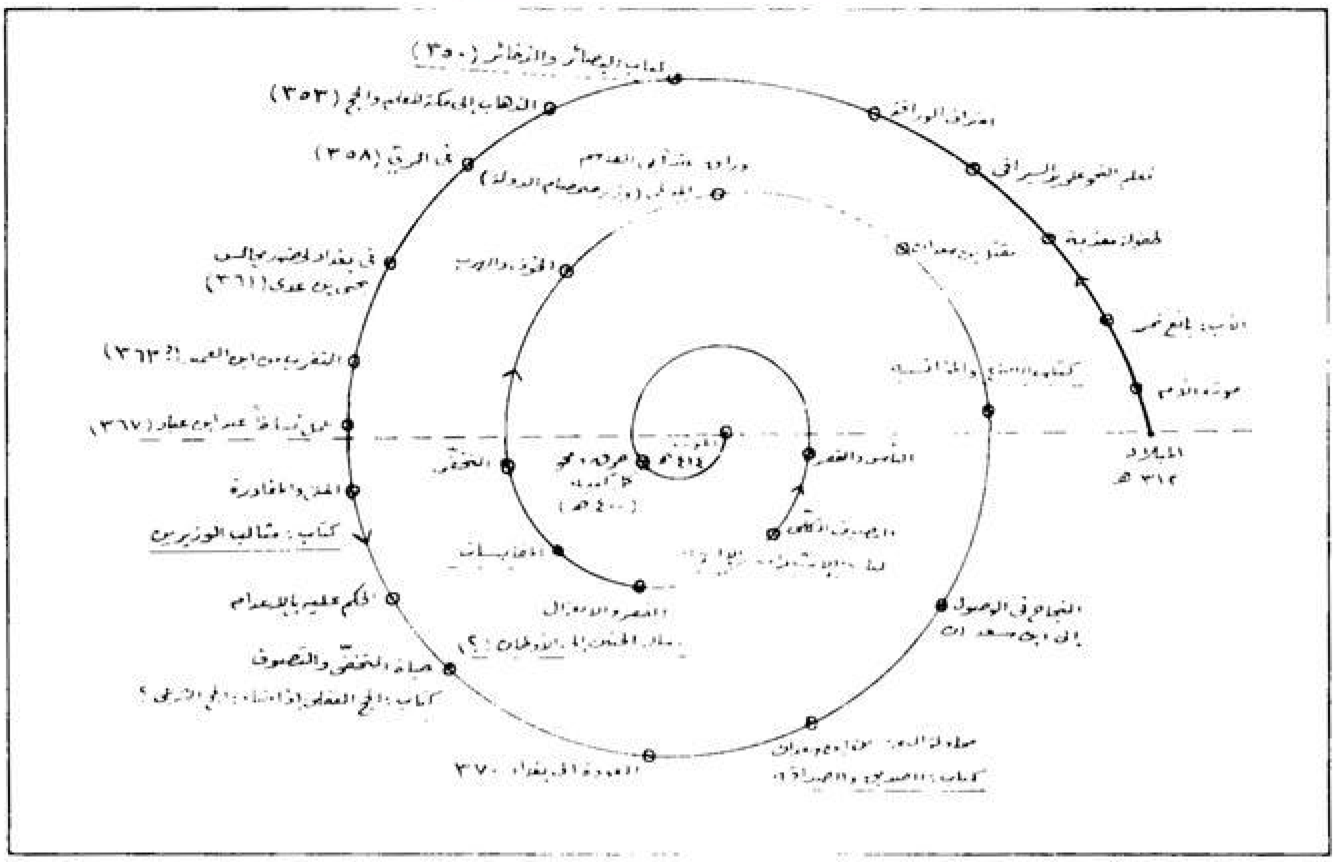
الجوهرى فى التوحيدى أن يكون مع الموضوعية، أى نصيراً للعقل، حتى عندما تنقلب هذه «الآلة» ضده وتكشف عما يبطنه أمام الناس، مقدماً سلاحاً آخر لهم. فالاعتماد على «لغة التوحيدى» المباشرة، لتكبيله وتحميله تبعات عصر بكامله لا يحل شيئاً مما غمض فى هذه الشخصية التى ظل العقل منارتها حتى عندما اضطرت فى الكثير من الأحيان إلى سلك طريق الفقهاء، طريق التوفيقية الممضة التى ليست إلا الوجه الآخر لآلة قمعية شملت القرن الرابع الهجرى والقرون التى تلت. حتى عندما تتاح له الفرصة لتصفية الحسابات القديمة، يقفز فوقها معطيا الفرصة لجنون الفنان ولتبصر العالم:

«جرى بينى وبين أبى على مسكويه شئ. قال لى أما ترى إلى خطأ صاحبنا وهو يعنى ابن العميد فى إعطائه فلاناً ألف دينار ضربة واحدة. لقد أضاع هذا المال الخطير فيمن لا يستحق! فقلت بعدما أطال الحديث وتقطع بالأسف: ـ أيها الشيخ. أسألك عن شئ واحد، فاصدق فإنه لا مدب للكذب بينى وبينك! لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء وبأضعافه وأضعاف أضعافه، أكنت تتخيله فى نفسك مخطئاً ومبذراً ومفسداً أو جاهلا بحق

المال؟ أو كنت تقول: ما أحسن ما فعل وليته أربى عليه؟ فإن كان الذى تسمع على حقيقة فاعلم أن الذى يرد ورد مقالك إنما هو الحسد أو شئ آخر من جنسه وأنت تدعى الحكمة وتتكلف فى الأخلاق وتزيف الزائف وتختار منها المختار. فافطن لأمرك واطلع على سرك وشرك»(٧).

وعلى الرغم من بعض «نزق الفنان» الذى يحكم بعض الأجزاء من نصوصه، فقد قال ما لم يقله الكثير من «عقلاء عصره» الذين انتظموا داخل النموذج الذى لا يتكلم فيه الإنسان إلا ضمنه وداخل دائرته، وصرح بما تغافل عنه غيره؛ علاقة الحاكم بالمحكوم. حاكم متسلط فى عمومه ومحكوم يبحث عن مخرج له داخل هذه العلاقة الشائكة التى تعطى مدأ آخر لهذه التراجيديا التى كلما تفادى مقالبها، ازداد توغلا فيها. حتى مشروعه الكتابى الضخم (حوالى عشرين مؤلفا) لم يكن يعمل إلا داخل هذه الدائرة التراجيدية التى تنطلق من نقطة البدء المأسوية، مروراً بأزمة الكتابة التى تبحث عن أدواتها لاختراق عصرها وعدم مهادنته، وما ينتج عن ذلك من محن نعرفها جيداً، ثم انتهاءً بالحرق الذى سأعود له فى هذا البحث.

من (البصائر والذخائر) إلى نص (رسالة الحرق والمحو) الموجهة إلى القاضى أبى سهل على بن محمد، كانت دائرة الكتابة تنغلق على ذاتها لتعود إلى لحظة البدء. لحظة الصفاء واللاكتابة؛ أى التأمل المطلق. تدور فى شكل حلزونى، ضاع التوحيدى بين دهاليزه، يتقرب من الآخر فيجد نفسه بعيداً أكثر من أى زمن مضى. يحاجج فلا يجد من يساجل. يصدق فيكذب ويطرد. يغادر فيبحث عنه لقتله. يكره الوراقة فيزاولها من جديد. ينشد العقل الصارم فيوفق (يصير توفيقيا) يؤمن فيتهم بالكفر والإلحاد. وهكذا ...



كل محيطه المأسوى، حتى الإيجابى منه، دفع به إلى اختراق حاجز التردد والخوف وخوض تجربة القول فى أقصى وأبهى معانيها وأعنفها والتلفظ جهراً بالمسكوت عنه، والاندفان أكثر فى عمق الأشياء والتفاصيل الفكرية اليومية كانشغاله بفلسفة الوجود والعقل والقوة واللغة والإنسان، وتركيزه أكثر على الأسئلة المحرجة التى لا تقود دائما إلى إجابات يقبلها مجتمع غارق ضمن نزعة لاهوتية خارجة عن كل معرفة وتبصر. مما حدا به إلى العيش مغترباً بين ذويه وداخل جو مشحون بالضغائن والدسائس ومسير بالمال والنميمة. تارة يلبس القناع العام، ويدخل المجتمع بأسلحة القرن الرابع الهجرى، فيتعاطى الرياء بالسمعة والنفاق (٩)، وفى أغلب الأحيان ينتصر عقل المثقف التنويرى، فيزيل القناع ويلعن اللعبة من أساسها ويصرح جهاراً بكل ما خبأه فى قلبه وما اختزنه فى ذاكرته، بكل ما لم يقله إما خوفاً أو حفاظا على منصبه. ويظل العقل فى كل الأحوال آلته الحاضرة وليس أى عقل، ولكن ذلك الذى يتغير ويغير بعلمه ومعرفته:

«إن العلم ـ أحاطك الله ـ يراد للعمل، كما أن العمل يراد للنجاة. فإذا كان العمل قاصراً عن العلم كان العلم كلاً على العالم. وأنا أعوذ بالله من علم عاد كلاً وأورث ذلاً وصار فى رقبة صاحبه غلاً»(١٠).

هذا العقل الذى يقبل التعدد وينتقد النموذج والمطلق الذى لا وجود له إلا فى أذهان أصحابه الذين يفصلون العالم والمصالح على مقاساتهم الخاصة. تعددية الرأى وأحقية الإنسان فى اختيار الطريق الذى يراه الأسلم والأفضل له، ثابتة من ثوابت التوحيدى. ينطلق من ذاتيته التى يريدها حرة، حتى عندما يقمعها تتمرد عليه وينتهى إلى الذات العامة التى من حقها أن تبحث عن مسالكها من خلال خبرتها. أليس هذا دعوة إلى التمرد والتأمل، تتجاوز حالة الذاتية التبسيطية. رداً على سؤال محرج ودقيق ومفكر فيه بعمق، حول «إمكانية تنقل الإنسان من بين المذاهب دون الاستقرار والثبات» بعيداً عن الدوجمائى والجاهز، يجيب مسكويه ضمن المسار نفسه الذى تبطنه السؤال:

«لو كانت الإقناعات ومراتبها متساوية فى جميع الآراء لما أنكرت ما ذكرته ولكن وجدت مراتب الأدلة والإقناعات فيها متفاوتة. فمنها ما يسمى يقينا ومنها ما يسمى دليلاً وقياساً إقناعياً، بحسب مقدمات ذلك القياس ومنها ما يسمى ظنا وتخيلا وما أشبه ذلك. فأنكرت أن تستوى الأحوال فى الآراء مع تفاوت القياسات الموضوعة فيها» (١١).

هذا المسار العقلانى حكم حتى بنية نصوصه الموسوعية التى تبدو دون نظام ولكنها محكومة بنظام الكتاب ومادته المقترحة؛ فالعقل والبرهان ماثلان، وتبنى الأسئلة الصعبة والممنوعة خاصية من خاصيات التوحيدى. فى (البصائر والذخائر)(١٢) الأنطولوجى يحدد أغلب متونه الأساسية التى ينجز على أساسها مؤلفه الموسوعى: كتب الجاحظ، (النوادر) لابن زياد الأعرابى، (الكامل) لابن يزيد الثمالى، (العيون) لابن قتيبة، (الأوراق) للصولى، (الوزراء) لابن عبدوس و (الجوابات) لقدامة. وفى (الهوامل والشوامل) تتشظى الأسئلة المخرجة من سؤال مركزى لتصبح شبكة معقدة لاتحلها إلا الحوارية المتكافئة فى الصوغ وفى الإجابة بينه وبين مسكويه، كأنى أمام الغيطانى وهو يساجل نجيب محفوظ مثلاً. وهكذا ببقية الكتب التى يفرض كل واحد منها علينا تأملاً منهجياً خاصاً ضمن خاصية عقلانية يعطيها التوحيدى كل جهده وفكره وهو يعرف مسبقاً أن الاشتغال بالعقل فى عصر كعصره، ليس أمراً هيناً. يفتح قبر صاحبه قبل أن يلفظ بكلماته الأولى. فالعقل:

«نوره أسطع من نور الشمس ... التكليف تابعه، والذم والحمد قريناه والثواب والعقاب ميراثه» (١٣).

والعقل عند التوحيدى، هو ثمرة الجهد الكلى الذى تشترك فيه المثاقفة مع فعل الإنجاز. يأخذ عن سقراط وهوميروس وأفلاطون وديمقريطس، وفيثاغورس، مثلما يأخذ عن مسكويه، وعن أبى سليمان بن محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى وعن أبى بشر بن متى والسيرافى والرمانى وغيرهم. فلا بديل آخر عن العلم بمعناه الإنسانى الشمولى؛ إذ لا خصلة فى الدنيا كما يقول أبوالقاسم عيسى بن على بن عيسى «يحسن الإنسان فيها إلى نفسه ويحمد عليها إلا العلم» (١٤)، دون أن يعيد إنتاج المعرفة السابقة بشكل سلبى. كتابة التقاطع والتناص، بعلامات غيرية، وبإبداعية ذاتية خلاقة. من هذا المنظور، فالتوحيدى كان حداثياً من حيث إنه أغنى العقل العربى بأسئلته وبإحراجاته التى لم تجد دائماً أجوبتها الصحيحة، ولكنها على الأقل امتلكت جرأة التساؤل فى قضايا محرم الخوض فيها. وإذا لم يستطع أن يتخطى عقبة الدينى ومحرمات الفقيه، فقد كان فى خفاء ما يعمل على تدمير اليقينيات والمطلقات ويضع المعرفة مثار أسئلة وسجاليات مختلفة، رغم ما يبديه من تخوفات الخوض فيما هو حساس وصعب:

«فى هذا الخلق غيب لا يعرف مآبه ولا يفتح بابه ولا يقع القياس عليه ولا يهتدى الإحساس إليه. ومن أجله سقط الاعتراض ووجب التسليم والانقياد. وأدع هذا فهو سلم طويل وفضاء عريض» (١٥).

«وفى السكوت أبقاك الله، أمان من هذا كله، وليس القلم كاللسان ولا الخط كالبيان ولا ما يذهب مع الأنفاس كما يبقى وسمه بين الناس» (١٦).

وفى هذا التداخل بين عقليات ثلاث متباينة: عقلية العالم الباحث، عقلية الفقيه الخائف من الزلل وعقلية المبدع الذى لاحد لجنونه أى لحريته يكمن جزء آخر من مأسوية التوحيدى، الذى كلما حاول أن يوفق بين ما لا توفيق بينه وجد نفسه ضحية إطلاقيته الإبداعية التى لا تضبطها إلا الرغبة الكامنة للوفاء لكل ما هو جوهرى فى الإنسان. تعرف هذا التقاطب الثلاثى الذى يشكل الإبداع دائرته المركزية:

- صرامة العقلانية // صرامة الفقيه.
- صرامة العقلانى والفقيه// جنون المبدع وحريته.

قادر على إرشادنا نحو معرفة أعمق بشخصية التوحيدى، وقيمته الحضارية والإنسانية. التوحيدى لم يكن مؤهلاً للدخول ضمن النسق المهيمن: المثقف الذى يعيد إنتاج كلام السلطان والفقيه المختبئ تحت جلبابه. فهو نفسه، من حيث تكوينه صورة للتعددية والاختلاف الذى هو حالة ثابتة وليست استثنائية، مما دفع بالكثير من «ناس الحواشى» إلى اتهامه بالإلحاد والكفر. وأتعجب أحياناً كيف استطاع الخروج من محنة سقط عند عتبتها الكثيرون وأحرق آخرون.

يقول أحمد بن فارس (١٧):

«كان أبو حيان قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان. تعرض لأمور جسام من القدح فى الشريعة والقول بالتعطيل. لقد وقف سيدنا الصاحب كافى الكفاة على بعض ما

كان يدخله ويخفيه من سوء الاعتقاد، فطلبه ليقتله، فهرب، والتجأ إلى أعدائه ونفق عليهم بزخرفه وإفكه ثم عثروا منه على قبيح دخلته وسوء عقيدته وما يبطنه من الإلحاد ويرومه فى الإسلام من الفساد وما يلصقه بأعلام الصحابة من القبائح ويضفيه إلى السلف الصالح من الفضائح فطلبه الوزير المهلبى، فاستتر منه ومات (؟) فى الاستتار، وأراح الله منه ولم يؤثر عنه إلا مثلبة أو مخزية».

ويقول الحافظ الذهبى: «كان عدو الله خبيثا وكان سئ الاعتقاد» أما أبو الفرج بن الجوزى فيقول فى تاريخه: « زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندى وأبو حيان التوحيدى وأبو العلاء المعرى. قال: وأشدهم على الإسلام أبوحيان لأنه مجمج ولم يصرح».

فحرية القول فى كتابات أبى حيان التوحيدى هى مغامرة أخرى تذهب بالكتابة إلى مداها الخطير الذى يتجاوز حاجز الخطاب المهيمن وحاجز النموذجية التى خطت واستقرت عليها الأقلام وفعل الكتابة، من حيث هو فعل ترديد لموجود سابق، بحدود وحواجز يصعب تخطيها. وهو ما حدا بأحمد أمين إلى القول:

«ولكن يؤخذ عليه أننا من حين لآخر نرى فيه فحشاً لا يتفق مع الجلال والوقار ... ونحن نستضعفها اليوم لأن أسلوبنا فى الحياة وفى التأليف الإيماء البعيد لا القول الصريح، والهمس فى السر لا القول فى الجهر» (١٨).

القصد ليس فقط التسلية، تسلية القارئ بعد الشعر والفلسفة، ولكن الذهاب بعيداً لاكتشاف المجتمع المتخفى فى دواخلنا، الذى نهتز تشنجاً عندما نسمعه ونحبذه فى لحظات الحميمية الخاصة. والكتابة هى هذه اللحظة الحميمية عند التوحيدى، حيث تتعرى اللغة وتتجاوز حواجزها وموانعها. وتقول ما يقال وما لا يقال. من هنا خطورتها ومأسويتها بحيث تنطلق من مشروعية التعبير لتتحول إلى تهمة أخرى تنضاف إلى سجل التهم المتراصة ضده. فتغييبها يجعل المعرفة ناقصة ومندرجة ضمن المنظومة السائدة، والتوحيدى كان مبدعاً قبل أن يكون أى شئ آخر. وحاسة المبدع نحو اللغة ومنظوماتها قوية. لا خطاب إلا بها، والأخلاقى السائد ليس هاجسها المركزى:

«إياك أن تعاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزل، الجارية على السخف، فإنك لو أضربت عنها جملة، لنقص فهمك وتبلد طبعك ولا يفتق العقل شئ كتصفح أمور الدنيا ومعرفة خيرها وشرها وعلانيتها وسرها » (١٩).

أسلوب السخرية، واسطة ومتكأ لكشف ما يختفى تحت القشرة اللامعة للناس وللنظم، للأفراد والجماعات. من خلال هذه السخرية عرفنا الكثير من النماذج الذين يتخبأون وراء الدين والمعرفة والفلسفة واللغة. فهو يكشف عن زيف مؤسسة بكاملها؛ اقتحمها تقرباً، فخرج منها ناقماً، متخلياً عن الأقنعة التى اضطر إلى لبسها ارتضاء لمحبة الآخرين. ولكن صدق حدس الفنان أو حاسته المرهفة أبعدته عن هذه التفاصيل التى لم يخلق لها ولم تخلق له. وسخريته من الدقة؛ بحيث تدفع بنا ـ بعد ألف سنة ـ إلى التساؤل؛ إذا لم يكن يقصد عصرنا؟

«أتى عتاب بن ورقاء بخوارج فيهم امرأة فقال: ياعدوة الله، ما دعاك إلى الخروج؟ أما سمعت قول الله عز وجل: كتب القتل والقتال علينا * وعلى الغانيات جر الذيول [٢٠] فقالت: ياعدو الله، إنما أخرجنى حسن معرفتك بكتاب الله» [٢١].

وقصة ابن ثوابة [٢٢] مع المهندس والهندسة التى تحولت بين يديه إلى ضرب من ضروب السحر، تحمل الكثير من الدلالات العميقة عن حكام القرن الرابع الهجرى الواقعين بين سحرية مظهر السلطان وخرابه المعرفى الداخلى، ولا يختلف فى ذلك عن أى شخص بسيط يسكن أطراف الصحراء، من حيث المعرفة، وأقل منه طبعاً عفوية وصدقاً.

«قال لى غير متعظم: إن هذا الخط طول بلا عرض. فتذكرت صراط ربى المستقيم وقلت له: قاتلك الله أتدرى ماتقول؟ تعالى صراط ربى المستقيم عن تخطيطك وتشبيهك وتحريفك وتضليلك ... أتطمع أن تزحزحنى عن صراط ربى وحسبتنى غرا غبيا لا أعلم ما فى باطن ألفاظك ومكنون معانيك. والله ما خططت الخط وأخبرت أنه طول بلا عرض إلا مثلته بالصراط المستقيم لتزل قدمى عنه وأن تردينى فى جهنم. أعوذ بالله وأبرأ إليه من الهندسة وما تدل عليه وترشد إليه. إنى برئ من الهندسة ومما تعلنون وتسرون» [٢٣].

وهناك نصوص متعددة تسير على هذا الشكل من الكتابة التى تضع الأشياء فى أماكنها الحقيقية بعد أن تزيل عنها كل الغشاوات الإيهامية. والتوحيدى بهذا، لا يزرع الدعابة فقط بين السطور، ولكنه يهدم بهدوء قدسية السلطان وقدسية النظام الذى يتحرك داخله، وهو نظام لا تحكمه المعرفة والفكر والعقل، ولكنه ينشأ ويحافظ على ديمومته من خلال إنتاج وإعادة إنتاج خطابات الزيف المتوالية التى تفصح عن كل شئ إلا عن جوهرها. وهو ما كلفه الخوف، والمنفى والتخبؤ، هرباً من بطش الذين لا يفرقون بين خط مستقيم، وصراط مستقيم. وأغلب الظن أنه هو (التوحيدى) الذى أشاع خبر موته بعدما طلبه الصاحب ابن عباد لقتله والوزير المهلبى، درءاً لهذا الشر؛ إذ إن ابن فارس يقول عنه إنه مات فى الاستتار.

فالتشرد وعزلة الخوف، وخسران المحيط الزائف هى التى دفعت به إلى كتابة نصه التراجيدى (الإشارات الإلهية) بحيث يبدو كل شئ منكسراً، وداخل الحطام يبحث عن صرخة عميقة، أو عن بؤرة نور صغيرة يتسرب منها شعاع الذهول والدهشة. لا أعتقد أنه كتب لصديق سوى لنفسه التى يحاول أن يصدقها وهو يتأملها فى المرآة بعد رحلة تجاوزت السبعين سنة، ملامساً لصمتها وصراخها، لعقلها وحدسها، خوفها وشجاعتها، بشكل هادئ قل ما رأيناه عند التوحيدى، وضمن لغة تتجاوز مسمياتها ومعانيها الأليفة، قادرة على التعبير عن اليأس الكبير، والخسارات الفادحة. لغة لا تقول ذاتها إلا لتتجاوزها وتتخطاها بألم وحنين. لغة الفنان حينما تنغلق أبواب الدنيا حوله ولا يجد وطنا سوى اللغة كمنفى يثق به ويبوح له بسره. مزيج من الخوف والحب والحنين والموت القريب والبحث عن سبل الحياة، وفق منطق آخر ومجرى مخالف. فالأنا تتعدد وتصير آخراً ثم آخرين، تارة حكيمة واضحة، وتارة صوفية دون منتهى. هو يتكلم، وهو الآخر الذى يسمع إلى صوت صاف يصادفه للمرة الأولى. خسر كل شئ وربح كل شئ. نص (الإشارات)، بهذا المعنى، هو عودة إلى الذاتية المقموعة وتسريحها لتقول ما تريد قوله، وبوسيلة تحمل العمق نفسه والكسر نفسه. فالمرآة لا تعكس فقط ولكنها تتكلم بأبعد ما يقوله المصدر. تنطق بالإشارة التى

ترفض أن تحولها إلى عبارة لأنها عندما تصير كذلك تختفى. تتحدث عن كل شئ، لا من موقع السالب ولكن من موقع التأمل الذى يحافظ على عمق كل ما هو جوهرى فى هذا الوجود، ولا يأبه كثيراً بالزائل المتحول:

«يا لسان الوقت، وواحد هذا الورى وعين الزمان: اسمع حديثى عن شوق إليك لاهب، ووجد به غالب وعين نحوك رانية ونفس فى يدك عانية ... وحال إذا قام خطيبها بشرحها فضح وافتضح، ووديعة إن طلبها صاحبها جرح واجترح ورأى كلما صفى كدر، وكلما عرف نكر، وأمر فى الجملة لا ينأى وليده وسر فى التفصيل لا تتناهى وفوده » [٢٤].

«هذا وصف غريب نأى عن وطن بنى بالماء والطين ...

ياهذا الغريب فى الجملة من كله حرقة وبعضه فرقة وليله أسف ونهاره لهف وغذاؤه حزن وعشاؤه شجن ورؤاه ظنن وجميعه فتن، ومفرقه محن وسره علن وخوفه وطن» [٢٥].

«أيها الصاحب المستأنس بهذا الفن، المسافر إلى هذا الوطن، الساكن فى هذا الموطن، المستخبرعما ظهر فيه وبطن. الكاره لأن يقال فيه توهم وظن، المعجب بأن يسمع فيه حقق واستيقن: هل شهدت حالا نقلك عن الزمان والمكان اللذين يتقرب منهما كل إنس وجان؟ هل ورد عليك ما محاك عنك وسلبك منك وتركك بلا أوان تجده واسطة فيما أنت محبوٌ به، محيا فيه، محوى عليه » [٢٦].

لقد تمرن التوحيدى أكثر من سبعين سنة ليكتب (الإشارات الإلهية).

وصرخ تسعين سنة ليحرق فى النهاية كتبه ويمحو بالماء ما تبقى منها.

وعملية الحرق والمحو، هى أهم ثالث حدث فى حياة التوحيدى، بعد عزلة المنفى والخوف، ونص (الإشارات الإلهية). فقد تم ذلك كله ضمن شرطية لاإنسانية، معادية للاختلاف والمعرفة والنبوغ والإبداعية، وزمن «تدمع له العين حزناً وأسى ويتقطع عليه القلب غيظاً وجوى وضنى وشجن »[٢٧].

هل هو حرق غضب وعجز فردى، أم حالة تسم العصر وتدينه؟ فقد جاء بعد حالة تأملية يائسة وحالة صوفية خسرت كل شئ إلا لغتها وإشاراتها المثقلة بالأسرار.

فعل يشابه من حيث جوهره فعل الانتحار، إن لم يكن هو الانتحار الأعمق عينه، واستمرارية فى التدرجية الصوفية التى تقود إلى التلاشى فيما هو مطلق. ورغبة محمومة فى العودة إلى طفولة الأشياء الأولى لبدء رحلة أخرى مدفونة فى عمق الإشارات.

الحرق والمحو أداة التوحيدى المتبقية ليثبت حريته وقدرته فى مواجهة الاستبداد والخوف والقدرة على التقاطع مع مستقبل غامض. هزم الآخرين من حيث كان يريد تفادى ظلمهم. ابتغى المحو والموت؛ إذ إن الحرق معناه حرق الذاكرة من اسم اسمه التوحيدى، لكن عمق التراجيديا التى لا تقبل بمصير غير الذى تخطه، جعلت التوحيدى يخرج من رماده كطائر الفينيق ويصل بالضرورة إلى عمق اللغة. فالإنسان الذى ضيع الأثر ويضيع محيطه وهو الآن بصدد خسران جسده ماذا يبقى له من غير اللغة؟ ماذا تريدون ياسيدى!

إنها الكلمات، هكذا أجاب صامويل بيكيت سائله. الإنسان تفترسه اللغة ولا يستطيع محاربتها إلا بذاتها أى باللغة (٢٨). اللغة أنقذت التوحيدى من الانتحار ولكنها قادته نحو التطهر بالنار والماء، نحو تراجيديا هى فى نهاية المطاف مآل الفنان الذى بقدر ما يحاول تحاشيها، يؤكد أكثر مصيره الحتمى، المصير الذى يهدم اليقينيات والمقدسات بما فى ذلك جسد الفنان نفسه.

أتساءل إذا كان حقيقة قد تحدث التوحيدى عن القرن العاشر ولم يتحدث عن القرن العشرين، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة. ففى عصر الكامبيوتر والأنترنيت، والهوائيات، والسوبر سونيك والسيدى روم (C. d. Room)، وفى بلداننا الغائبة عن عصرها، صار بإمكان أى رجل لم يقرأ حرفا واحدا مما كتبت أن يكفرك أو ينفيك أو يقتلك. الذى أمر بقتل الروائى الطاهر جاووت، كان مصلح سيارات والذى نفذ عملية الاغتيال كان بياع حلوى متجول. عندما سئل هل يعرف ما كتبه جاووت. قال قيل لى إنه كافر، وإن لغته تسحر المسلمين وتبعدهم عن دينهم. والذى اغتال المسرحى الكبير عبد القادر علولة فشل فى دراسته فاشتغل مهربا، لم يعرف من علولة إلا صورته التى زوده بها القتلة، وتفاصيل خروجه ودخوله والتهمة التى كتبها قبل عشرة قرون أبوالحسن أحمد بن فارس.

ينتابنى الإحساس العميق أن التوحيدى لم يمت ولكنه اغتيل على يد خضّار لم يقرأ له حرفاً واحداً مما كتب.

هل كان محقا عندما أحرق التوحيدى كتبه وصرخ مثلما فعل قبله سفيان الثورى وهو يمزق نصوص ألف جزء ويطيرها فى الريح:

«ليت يدى قطعت من ها هنا. بل من ها هنا ولم أكتب حرفاً» (٢٩).

الهوامش

(١) من رسالة التوحيدى إلى القاضى أبى سهل على بن محمد بعد حرق كتبه.

(٢) من مقدمة أحمد أمين لكتاب أبى حيان التوحيدى: **الهوامل والشوامل**. مطبعة لجنة التأليف القاهرة ١٩٥١، ص ٩.

(٣) **رسائل أبى حيان التوحيدى**. تحقيق: إبراهيم الكيلانى. المعهد الفرنسى بدمشق للدراسات العربية، دمشق ١٩٥١، ص ٥٣.

(٤) إبراهيم زكريا: **أبو حيان التوحيدى**، ص ١٨ ـ ١٩.

(٥) من مقدمة **الإمتاع والمؤانسة**. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ف.

(٦) **مثالب الوزيرين** (**أخلاق الوزيرين**).

(٧) من رسالة التوحيدى الموجهة إلى القاضى أبو سهل على بن محمد. وكان ذلك سنة ٤٠٠ هـ.

(٨) **مثالب الوزيرين**.

(٩) رسالة التوحيدى إلى القاضى أبى سهل على بن محمد، بعد حرقه كتبه ومحوه لها.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) **الهوامل والنوامل**. (محاورة مع مسكويه) تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١، ص٣٦٨.

(١٢) **البصائر والذخائر**. تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط ١، ص ٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٤) التوحيدى، **المقابسات**. تحقيق وتقديم: حسن السندوبى. المطبعة الرحمانية بمصر. القاهرة. ط ١، ١٩٤٩، ص ٣٤٨ .

(١٥) التوحيدى، **المقابسات**. ص ١١٧ .

(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٨ .

(١٧) لغوى وفيلسوف، ت. ٣٩٠ .

(١٨) من مقدمة **البصائر والذخائر**. ص د.

(١٩) **البصائر والذخائر**، ص ٤٩ .

(٢٠) البيت الشعرى لعمر بن أبى ربيعة.

(٢١) **البصائر والذخائر**، ص ١١٨ .

(٢٢) أحد كتاب الدولة العباسية. والقصة موجودة بكاملها فى **المقابسات**. تحقيق: حسن السندوبى، ص ٦١ .

(٢٣) **المقابسات** ص ٦٦ .

(٢٤) أبو حيان التوحيدى. **الإشارات الإلهية**، تحقيق : وداد القاضى. دار الثقافة، بيروت، ص ٧٣ .

(٢٥) **الإشارات**، ص ٨١ ـ ٨٤ .

(٢٦) **الإشارات**، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ .

(٢٧) **رسالة التوحيدى** الموجهة إلى القاضى على بن محمد، بعدما أحرق كتبه.

(٢٨) Jean - Marie Domenach, Le Retour du Tragique. Seuil, Paris 1967. p. 267 .

(٢٩) **رسالة التوحيدى** إلى القاضى على بن محمد.

رسالة
إلى أبى حيان التوحيدى

شعر: أبو همام
عبد اللطيف عبد الحليم*

احتفلى؛ ما الرماد يحتفل ياجذوة فى الخمود تشتعل
أضحت تلذ الرقاد، والألم الضارع، يغشى عروقها الكسل
يطفئها الوهى، والرخاوة، والأمن، تمطى بعمقها الوجل
تخثرت فى الدماء دفقتها، واخترمتها الأوصاب والعلل
انتفضى يا رياح، واحتفلى، أفراس نار، بالجمر تكتحل
تحتصد الموت، والضراعة، والخوف عتيا، والعجز تعتقل
تعتصر السحب والنجوم، تشد الشمس، تعنو لجذبها الخصل
تهزم فيها الرعود، يسرجها البرق، تجن الغيوث تنهمل
تشق صمت الأجداث، تبتعث الموتى، تخور الأكفان تشتعل
احتفلى؛ فالعروق يسعفها، أن دماء الحياة تحتفل

---

* أستاذ الأدب الأندلسى، كلية دار العلوم، القاهرة.

وأن نار الرجولة انتفضت، وغادتها الشكاة والملل
وأن سوق الزيوف كاسدة، وكل نكس إذا خلا بطل
وأن شوق الحروف تسكره قافية، نبض وقعها ثمل
وأننا نحفل الحياة، نعاف الموت، نخشى الهمود ينسدل

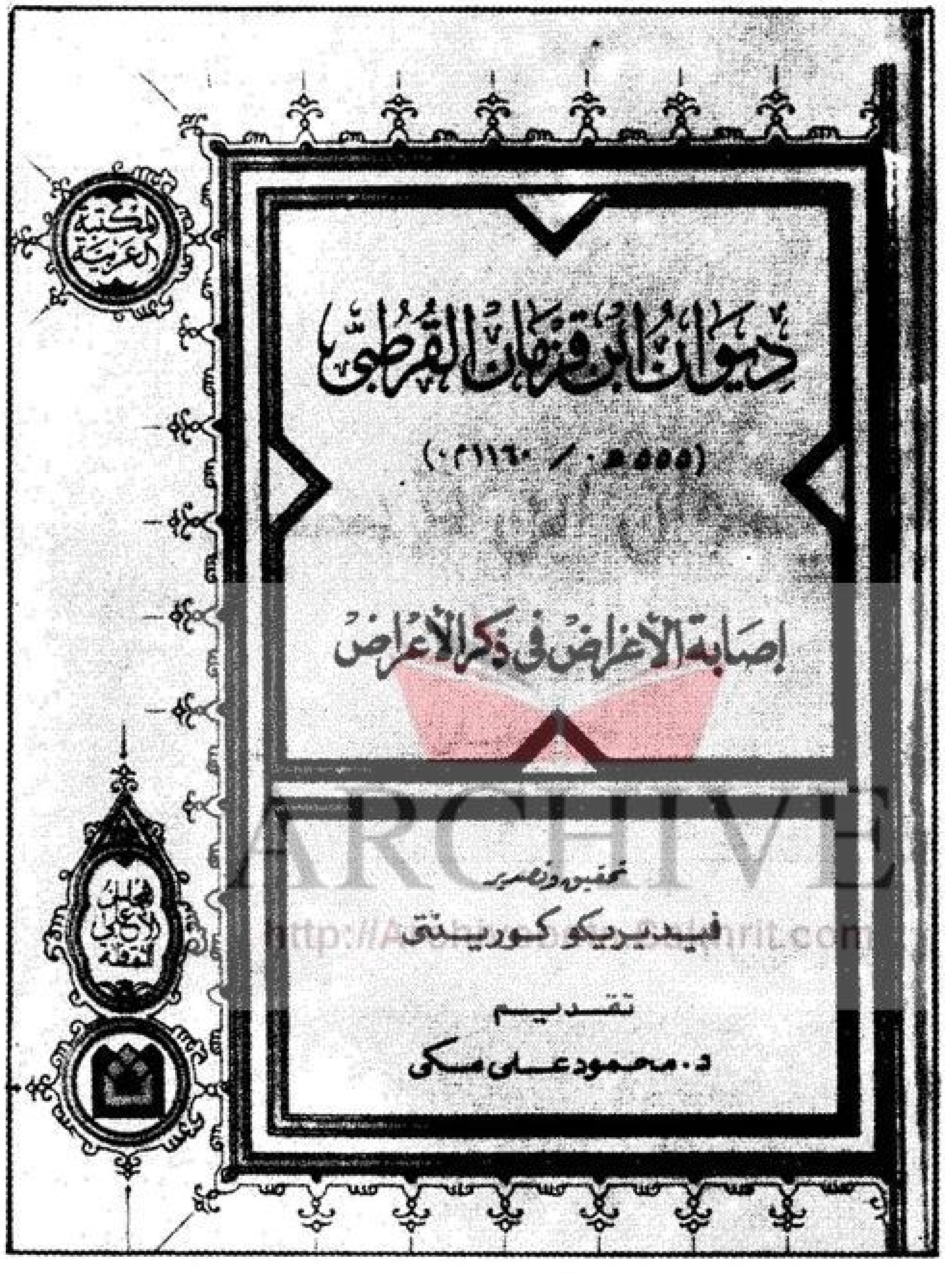
***

معذرة صاحبى، إذا سكنت فينا الدواعى، وأبطأ الرسل
ياصاحبى التوحيدى، أسألك الغفران، ضاقت بذنبنا الحيل
أخنت علينا القرون، واستنسر البغاث فينا، واستنوق الجمل
وانخنق الصائحون، وانثقب الفحول منا، واستأنث الرجل
وغام معنى الكلام، يحسبه السامع معنى، وأفصح الفسل
وأصبح التوحيدى، صورته تنكر منا الوجوه، تمتثل
تدابر المعلوات، تدفعها، ترتع فيها الملامح الذلل
وأنت بين الزحام، يشرق فى الجبين حزن، يشوبه جذل
تنهب كأس الحياة فارغة، وكل جود بخمرها بخل
وتخنق القرن شاكيا، تبل الصخور ماء، وفيضها وشل
تخادن الشكو، والخصاصة، والمال على طول نأيه زحل
تأنس للزهد، والتصوف، والسكون بالعارفين تنتصل
تغازل الموت، والفناء مع المحبوب، تهفو بشوقك المقل
تمل تلك الوجوه شائهة، ليت زمانا قد طال تختتل
أو ليته أسلس اليسار، وقد أيسر فيه الأصنام والعطل
أو ليته أبطأت مناحسه، تنسد فيه الركاب والسبل
أو ليته قد أعطاه صاحبة، يضى منها الشعور والغزل
أو ليته أسلس الصديق، أو استقام منه الوفاء والأمل
أو ليته تملأ الطروس مدى حياته، أو يزوره الأجل
أو ليته صابر الحياة، وقد أرخى لها فى زمامها طول
أو ليت لم يحترق بأحرفه، حين طواه السقام والملل

***

معذرة صاحبى، إذا جمحت بى الأمانى، وشدنى العذل
عصرك كاب، وأنت مغترب، والوزراء الخصيان قد وصلوا
والصدق نار، تظل تشعلها، تحرق زيف التطبيع، تحتمل
ترفض طعم السكوت، تلفظه، ينطق فيك البيان، يقتتل
على الوزيرين ساخطا، تثب الحروف جمرا، شواظها هطل
تصد طيف الخذلان، تمقته، تنزو بفيك الألفاظ، تنفعل
تخاف موت الحياة، ينتفخ الباطل فيها، يسيطر الزغل
وجهك خلف القرون، ترمقه منا عيون، بالصمت تكتحل
تود أن تدرك «البيان»، ولو يرحل خلف الممات، ترتحل
يا صاحبى التوحيدى، عصرك قد نعيشه، والظلال تنتقل
نحرق فيه الطروس، تحرقنا، وليتنا بالطروس نشتعل

***


ديوان ابن قزمان القرطبي
(٥٥٥هـ / ١١٦٠م)
إصابة الأغراض في ذكر الأعراض
تحقيق ونشر
فيديريكو كورينتي
تقديم
د. محمود علي مكي

ندوة

نـــدوة

ديــوان ابن قزمـــان

أعـدها للنشــــر

علــى عفيــفى

المشـــاركون :

- **جـابــــر عـصـفـــور :** أستاذ النقد الأدبى، كلية الآداب، جامعة القاهرة.
- **الـطـاهــــــر مكى :** أستاذ الأدب المقارن، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
- **مـحـمـــود على مكى :** أستاذ الأدب الأندلسى، كلية الآداب، جامعة القاهرة، عضو مجمع اللغة العربية.
- **فـيـديريكو كـورينتـى :** مستشرق، أستاذ بجامعة سرقسطة، إسبانيا.
- **فـرحـان صـالـــح :** رئيس تحرير مجلة «الحداثة»، بيروت.
- **عبـد الحـميـد شيحـة :** أستاذ الأدب الأندلسى، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
- **أحـــمــد درويــش :** أستاذ الأدب المقارن، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
- **عبد الرحمن الأبنودى :** شاعر، مصرى.
- **مـحـمــود السـيـــد :** أستاذ الأدب الأندلسى، كلية الآداب، جامعة القاهرة.
- **عونى عـبـد الرؤوف :** أستاذ اللغويات العربية، كلية الألسن، القاهرة.

تقديم : محمود على مكى

كان من أهم الأحداث فى عالم النشر خلال سنة ١٩٩٥ صدور ديوان ابن قزمان القرطبى، كبير زجالى الأندلس، فى طبعة محررة أنيقة ضمن مشروع «المكتبة العربية» التى يقوم بإصدارها المجلس الأعلى للثقافة. وأثار الديوان منذ خروجه إلى النور اهتماما كبيرا فى أوساط الأدباء والنقاد فى مصر، وكان من مظاهر ذلك أن وقع الاختيار عليه فى معرض الكتاب الأخير بصفته أحسن ما صدر من كتب فى مجال تحقيق التراث. وتمثل تكريم الكتاب فى الاحتفال الكبير الذى أقيم فى مكتبة القاهرة الكبرى، والذى قام فيه السيد رئيس الجمهورية بنفسه بتسليم الشهادة الخاصة بذلك ضمن الكتب التى تم اختيارها باعتبارها أفضل ماصدر خلال سنة ١٩٩٥ فى مختلف المجالات المعرفية.

وعلى أثر ذلك قرر المجلس الأعلى للثقافة ـ ممثلا فى لجنة الدراسات اللغوية والأدبية ـ تنظيم ندوة لتقديم الكتاب إلى جمهور المثقفين المصريين، فاستدعى الأستاذ فيديريكو كورينتى محقق الديوان من إسبانيا، وتم عقد الندوة المذكورة يوم ٦/ ٣/ ١٩٩٦ بحضور الدكتور جابر عصفور الأمين العام للمجلس والدكتور الطاهر أحمد مكى مقرر لجنة الدراسات اللغوية والأدبية والدكتور محمود على مكى الذى قام بتقديم النص المطبوع للديوان.

وبدأت الندوة بحديث لمحقق الديوان المستشرق الإسبانى فيديريكو كورينتى حول الجهود التى بذلت لإخراج هذا الديوان منذ اكتشافه فى أواخر القرن الماضى وطبعته الأولى التى كانت تصويرا فوتوغرافيا لمخطوطته الوحيدة فى سنة ١٨٩٦ . وتطرق الحديث إلى الزجل الأندلسى ونشأته وما يمثله فى تاريخ الفن الشعرى العربى، وإلى شخصية ابن قزمان صاحب الديوان والموضوعات التى تناولها وعروض الزجل وصلته بالموشحة وإلى لغة الزجل القزمانى التى تعد وثيقة نادرة للغة الكلام الملحونة فى الأندلس، وإن كانت على مستوى فنى رفيع يعلو على لغة التخاطب العادى. ودار بعد ذلك حوار ممتع بين محقق الديوان وزملائه الجالسين معه على المنصة وعدد من الأدباء والنقاد الحاضرين، حول عدد من القضايا الفكرية والفنية واللغوية التى فجرها نشر الديوان بحروف عربية لأول مرة، وذلك لأن الديوان قد عرف من قبل فى عالم الاستشراق الأوروبى فى طبعتين سابقتين، إلا أنه نشر فى كلتيهما بحروف لاتينية مما جعلهما بعيدتين عن متناول القارئ العربى. أما الأولى فكانت طبعة المستشرق التشيكى ا. ر. نيكل فى مدريد سنة ١٩٣٣، والثانية كانت طبعة المستشرق الإسبانى إميليو غرسية غومس فى مدريد أيضا سنة ١٩٧٢ . وكأن المستشرقين الجليلين على فضلهما وجهودهما المشكورة فى نشر الديوان ودراسته كانا يريان أنه ينتمى إلى التراث الأدبى الأوروبى بسبب لغته الملحونة التى تختلط فيها عامية أهل الأندلس باللاتينية الدارجة وهى أصل اللغة الإسبانية الحالية. أما فيديريكو كورينتى، فقد رأى أن الديوان جزء من تراثنا الأدبى العربى، وأنه ينبغى أن يُرَدَّ إلى أهله، فينشر بالحروف العربية حتى يشترك مؤرخو الأدب العربى ونقاده فى دراسته وبحث مايثيره من قضايا، لاسيما وأن الزجل الأندلسى كان أول أدب يكتب فى العربية بلغة ملحونة، وكان بذلك منطلقا لما نظم فى سائر أقطار العالم العربى من شعر ملحون أو مايعرف باسم «شعر العامية».

وتشعب الحوار بعد ذلك إلى مسالك عدة وإلى إثارة قضايا على جانب كبير من الخطر، منها الصلة بين الفنين اللذين كان للأندلسيين فضل ابتكارهما، وهما الموشحة والزجل، وما كان من هذين الفنين أسبق فى الظهور، فقد درج الباحثون سواء من العرب أو المستشرقين على عد الموشحة هى السابقة، وكان تصورهم لذلك مبنيا على أن الموشحة

كانت تنظم فى الأندلس بلغة عربية فصيحة فيما عدا «الخرجة» أى القفل الأخير الذى كان ينظم بلغة عامية تختلط فيها العربية بالعجمية، أى اللاتينية الدارجة، ثم أتى الزجل الذى كان ينظم كله بالعامية. أما فيديريكو كورينتى، فقد رأى أن الزجل كان أسبق فى الظهور من الموشحة، وأن الموشحة استعارت خرجتها العامية من الزجل، ودلل على ذلك ـ إلى جانب ما تؤدى إليه الدراسة اللغوية النظرية حول لغة الأندلس الملحونة ـ بشاهد من شعر عامى ينتمى إلى أوائل القرن الرابع الهجرى ورد فى القسم الخاص بتاريخ عبد الرحمن الناصر لدين الله من كتاب (المقتبس) لابن حيان، أى فى تاريخ سابق لأول موشحة أندلسية معروفة بقرن من الزمان. على أن القضية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتاريخ الذى ولد فيه الزجل الأندلسى، إذ إن هذه مسألة ما زال يلفها الغموض. فابن قزمان صاحب أول ديوان زجلى يصل إلينا كاملا أو شبه كامل، ولد على الأرجح بعد سنة ٤٧٨ (١٠٨٥) بقليل وامتدت به الحياة إلى سنة ٥٥٥ (١١٦٠) أى إنه عاش فى فترة ازدهرت فيها صناعة التوشيح، وهو لا يشير فى ديوانه إلا إلى واحد من سابقيه فى صناعة الزجل هو أخطل بن نمارة. ولم تفدنا المصادر بشئ حول أخطل هذا ومتى عاش. وإذا كان ابن سعيد المغربى وابن خلدون يريان أن الزجل ظهر تقليدا للموشحة فإن دراسة فيديريكو كورينتى للموضوع قد انتهت به إلى النتيجة التى أسلفنا ذكرها، وهى أن الزجل هو أسبق الفنين إلى الظهور. وعلى كل حال، فإن القضية محتاجة إلى مزيد من التأمل والبحث.

ومن القضايا التى أثيرت فى الندوة مسألة عروض الزجل القزمانى والأندلسى بصفة عامة. ولعل هذه أعقد المشكلات المتعلقة بالزجل. ولهذا، فإن عبد العزيز الأهوانى ـ وهو الباحث العربى الوحيد الذى اهتم بنشأة الزجل الأولى والذى قدم دراسة قيمة حول ابن قزمان ظهرت منذ أربعين سنة ـ رأى أن يتجنب الخوض فى هذا الموضوع حتى تتوافر بين يديه مادة كافية له. وكان من أول من تعرض لهذه القضية المستشرق الإسبانى خوليان ريبيرا الذى رأى أن الزجل لايخضع للعروض الخليلى الذى ينظم على أساسه الشعر العربى التقليدى، وإنما ينضبط على الأساس المقطعى المتبع فى الشعر الأوروبى. ثم أتى غرسية غومس فتبنى هذا الرأى وطبقه على جميع أزجال ابن قزمان فى نشرته للديوان (سنة ١٩٧٢)، بل إنه رأى أن الموشحة الأندلسية نفسها تخضع للعروض المقطعى. وأما فيديريكو كورينتى فقد طرح تصورا آخر معارضا لنظرية غرسية غومس، وهو أن الزجل ـ ومعه خرجات الموشحة ـ يخضع لموازين العروض التقليدى، غير أن الأندلسيين أدخلوا على هذه الأعاريض بعض التحوير والتعديل بحيث تتكيف فى البيئة الأندلسية وتلائم ذوق أهل البلاد وطريقتهم فى نطق العربية، وذلك بأن اعتمدوا «النبر» على بعض المقاطع. ويُشَبِّهُ كورينتى ما أحدثه الأندلسيون على عروض الشعر العربى ـ بغير أن يمسوا جوهر أوزانه التقليدية ـ بما حدث بالنسبة للشعر اللاتينى حينما تطورت اللغة فى إسبانيا من اللاتينية الفصحى إلى «الرومانثية» أى اللاتينية الدارجة (إسبانية اليوم) من اعتماد النبر أيضا على بعض مقاطع الشعر.

كذلك كان من القضايا المثارة مسألة التأثير المحتمل للشعر الدورى الأندلسى ـ أى الموشحات والأزجال ـ فى نشأة الشعر الأوروبى، سواء فى إسبانيا أو فيما يجاورها من البلاد. وهى قضية احتدم حولها جدل طويل بين الباحثين الأوروبيين والعرب طوال القرن الحالى، ولم تقل فيها الكلمة الأخيرة حتى اليوم. وكان مجمل رأى فيديريكو كورينتى فيها أن الشعر العربى الأندلسى قد ترك بصماته على الأقل فى الشعر الإسبانى سواء فى طريقة النظم أو فى المضامين والصور، على أنه قصر هذا التأثير على شعر الموشحات والأزجال، وأما الشعر التقليدى المنظوم بالعربية الفصيحة فقد استبعد تأثيره فى الشعر الإسبانى والأوروبى لأن التعامل بين الأندلسيين ومساكنيهم من النصارى إنما كان يتم باللغة الدارجة ، والشعر التقليدى الفصيح يقتضى ثقافة ومعرفة واسعة بالعربية ما كانت لتتوافر لدى عامة الشعب. وهنا دار حوار طويل بينه وبين الدكتور محمود مكى الذى رأى أن الشعر الإسبانى ثم الأوروبى بشكل عام تأثر بالشعر العربى

بشقيه الفصيح والعامى على السواء، ودلل على ذلك بشواهد عدة، منها ما أورده المؤرخ ابن حيان فى خبر غزوة النورمنديين لمدينة بربشتر فى أقصى شمالى إسبانيا سنة ٤٥٦ (١٠٦٣) من إعجاب هؤلاء الغزاة القادمين من شمال أوروبا بالأغانى العربية المنظومة باللغة الفصيحة وطربهم لها، إلى جانب شواهد أخرى ومنها أن بعض رجال الدين المسيحيين كانوا يحفظون بعض سور القرآن ومقامات الحريرى وهى ماهى من صعوبة اللغة، وذلك مما يتضح من خبر المناظرة التى جرت بين أديب أندلسى يدعى ابن رشيق المرسى وأحد كبار القساوسة فى نحو منتصف القرن السابع الهجرى.

وطرح الأستاذ عبد الرحمن الأبنودى مسألة القيام بتسجيل أزجال ابن قزمان تسجيلا صوتيا، ولاحظ أن اللهجة الأندلسية كما تبدو فى الديوان تشبه اللهجة التونسية وأن ذلك التشابه قد يسهّل قراءة الزجل الأندلسى. ورد كورينتى على ذلك بأن الملاحظة صحيحة فى جوهرها، فهناك مشابهة بين لهجة الأندلسيين ولهجات الشمال الأفريقى فى المغرب وتونس بل فى مصر أيضا، غير أنه ينبغى توخى الحذر فى ذلك، فالتشابه لايعنى التطابق، وهناك خصائص للهجة أهل الأندلس فى كلامهم العامى لا تتفق دائما ولهجات البلاد الإفريقية، وعلى من يقوم بذلك التسجيل الصوتى أن يراعى ما كان الأندلسيون يلتزمون به من النبر فى مقاطع معينة من الألفاظ.

ولا يتسع المجال لتتبع كل ما دار حوله الحوار الطويل الممتع فى تلك الأمسية الحافلة، غير أن فيما أوردناه شاهدا على مدى الاهتمام الذى فجره فى أوساط الأدباء والنقاد المصريين نشر هذا الديوان الأندلسى الذى «ردَّ الله غربته» فنشر لأول مرة بالحرف العربى بفضل ذلك المستشرق الإسبانى الجليل فيديريكو كورينتى.

★★★

النـــــدوة:

□ **جابر عصفور:**

أولا مرحبا بكم جميعا فى هذه الأمسية الخاصة فى هذا اليوم، بعاصفته الربيعية. والعاصفة الربيعية دائماً تحمل غبار الطلع، علامة على الخصب والتجدد. والواقع أن نشر ديوان ابن قزمان علامة من علامات الخصب والتجدد. فمن ناحية، نشر هذا الديوان يمثل كشفا عن جانب إبداعى ظل مجهولا لا أقول لسنوات وإنما لقرون. وهو يدل على أننا أخذنا ننتبه إلى الهامشى من الإبداع الذى لم نكن نحتفى به من قبل، ولم نكن نضعه فى المكانة اللائقة من ثقافتنا وإبداعنا. والحمد لله، المجلس الأعلى للثقافة بدأ الاحتفاء بالهامشى أو الذى كان يعد هامشيا من الإبداع الشعبى، فهناك لجنة فاعلة من لجان المجلس النشطة، هى لجنة الفنون الشعبية، ولها إسهامها فى تأكيد معنى الإبداع وتحطيم حدود الهامشية التى فرضت على ألوان متعددة من الإبداع لوقت طويل. وواضح أن هذه الروح السمحة قد امتدت إلى بقية لجان المجلس؛ فلجنة الشعر التقليدية صاحبة القرارات المشهورة التى أحالت بعض قصائد الشعر الحر إلى لجنة النثر للاختصاص ضمت

بين أعضائها شعراء العامية. والآن أصبحت جوائز الدولة التشجيعية فى الشعر مفتوحة أيضا للكتابة بالعامية، على أساس أن الإبداع لا يجب أن نميز بعضه عن بعض بواسطة اللغة أو اللهجة، لأن اللغة أو اللهجة هى وسيلة من وسائل الإبداع. وتكتمل هذه المسيرة التى تحتفى بالهامشى وتضعه فى الصدارة، لما ينطوى عليه من قيم إبداعية، بإصدار ديوان ابن قزمان.

والواقع أننى شخصيا سعدت كل السعادة عندما حمل إلى أستاذى الدكتور محمود على مكى مخطوطة الديوان، ولم يكن مصدر هذه السعادة نابعا فحسب من أن الأستاذ فيديريكو كورينتى الذى نشرف بصحبته اليوم ونسعد، والذى أمضى سنوات وسنوات طويلة فى تحقيق المخطوط وأصدر عملاً متميزاً بكل معنى الكلمة من الناحية الجامعية والأكاديمية، وإنما هناك بجانب هذا السبب الأول للسعادة أسباب أخرى؛ منها أن أستاذى الذى أجله وأدين له بالكثير، عبد العزيز الأهوانى، رحمه الله، كان يحدثنا دائماً ونحن طلاب فى جامعة القاهرة عن أهمية ابن قزمان، وعن شعره وعن الجوانب الإبداعية فى هذا الشعر، وعن الدور الذى لعبه ابن قزمان فى فن الزجل. ويضاف إلى ذلك أيضا أننى -- منذ وقت غير قصير ـ أرى أن الإبداع الذى يوجد فى مناطق الهامش يكون، فى حالات كثيرة، أكثر قوة وعمقا وجذرية فى مساعدة الإنسان على الانتقال من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية، من الأدب الذى ينظر إليه دائماً بوصفه أدب المركز. والحق أننى لاحظت ـ بعد أن تصفحت مخطوطة هذا الديوان ـ أنه كان يزيد من جوانب السعادة، وأننا إزاء عمل أكاديمى رائع، وإزاء شاعر كنا نجهله قبل ذلك ونتحدث عنه دون أن نطالعه حقا، وإزاء إبداع بكل معنى الكلمة.

وقد أخرجنا الديوان وكانت الفرحة التى رأيتها فى أوساط المهتمين فرحة جديدة بأن ننقلها الآن للأستاذ فيديريكو كورينتى حتى يعرف حجم السعادة التى أثارها فينا بسبب هذا الجهد المتميز. ولهذا كنا سعداء بنشر الديوان وكنا سعداء بدعوة الأستاذ فيديريكو كورينتى إلى المجلس الأعلى للثقافة فى سلسلة اللقاءات التى يقيمها المجلس بين المثقفين المصريين والمثقفين فى كل أنحاء العالم. وأنتم تذكرون أننا منذ فترة قريبة التقينا بمارتن برنال، وعما قريب سوف نلتقى بمثقف آخر كبير، لنؤكد بعدا إنسانيا جديدا من الأبعاد التى ينهض عليها دور المجلس الأعلى للثقافة. وكنا سعداء أيضا حين اختارت اللجنة العليا كتاب فيديريكو كورينتى (ابن قزمان) بوصفه أفضل تحقيق للتراث فى هذا العام . وقد كرم التحقيق وكرم صاحب التحقيق. لكننى أتصور أن التكريم الحقيقى له هو أن يتحاور معكم وأن يحدثكم عن تجربته فى هذا الديوان ومع هذا الديوان، وأن نطرح عليه نحن مجموعة من تصوراتنا وأفكارنا وخواطرنا، فالتكريم الحقيقى للعالم هو الحوار معه الذى يكشف عن المزيد من الأبعاد ويؤكد المزيد من قيم العلم. وسوف نبدأ هذا اللقاء بكلمة قصيرة من الأستاذ الدكتور الطاهر مكى، مقرر لجنة الدراسات الأدبية التى قررت ابتداء نشر هذا الديوان مع لجنة الشعر فى المجلس الأعلى. فليتفضل الدكتور الطاهر مكى.

□ **الطاهر مكى :**

فى الواقع، أود فى البداية أن أتحدث، من الناحية التاريخية، حديثا قصيرا عن ديوان ابن قزمان لكى نعرف أننا تأخرنا كثيرا لكى نصل إليه.

هذا الديوان اكتشفه المستشرق الروسى كراتشوفسكى فى منتصف القرن الماضى. ثم جاء مستشرق ألمانى فصور جانبا منه تصويرا فوتوغرافيا سنة ١٨٩٦ انتشر على نطاق ضيق جدا، ثم جاء المستشرق التشيكى نيكل المهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ونشره سنة ١٩٣٣ فى مدريد، وقد نشر المقدمة باللغة العربية وترجمها، ونشر النص بحروف لاتينية ثم ترجم بعضا من قصائد ابن قزمان، وكانت محاولة لا بأس بها، إلى أن جاء المستشرق الإسبانى العظيم إميليو غرسية غومس فاهتم بالكتاب ومنحه جهدا عظيما؛ حققه ودرسه وأصدره فى ثلاثة مجلدات فى مدريد عام ١٩٧٢. ولكن الأستاذ غومس، شأنه شأن نيكل، كان يرى أنهما يتوجهان بالكتاب إلى عامة المثقفين الأوروبيين؛ ليس المستشرقين فحسب وإنما الذين يتخصصون فى الدراسات الرومانية، على اعتبار أن الزجل كان وراء الأشكال الشعرية فى الأدب الأوروبى فى عصر النهضة، وأن العلماء الأوروبيين فى الدراسات الرومانية ليسوا بحاجة إلى معرفة المعنى وإنما بحاجة إلى رؤية الشكل؛ فكتب لهم النص العربى بحروف لاتينية. وعلى هذا النهج سار إميليو غرسية غومس ثم جاء الصديق الأستاذ الدكتور فيديريكو كورينتى دى كردبه، ورأى أننا مع كتابة النص بالحروف اللاتينية لابد أن نرد إليه غربته، وأن نكتبه بحروف عربية أيضا، فحقق النص بحروف عربية وكتبه أيضا بحروف لاتينية، ودرسه فى مقدمة تناولت عروض الزجل وقوافيه وبناءه فى منهج جديد مغاير فى آرائه لآراء غرسية غومس وآراء نيكل، وصدر كتابه عن المعهد العربى الإسبانى فى مدريد سنة ١٩٨٠. والآن، بعد ستة عشر عاما، يصدر المجلس الأعلى للثقافة فى القاهرة هذا الديوان محققا للأستاذ الدكتور فيديريكو كورينتى.

الأستاذ الدكتور فيديريكو الذى صحبته سنوات، حيث عشت فى إسبانيا سنوات وعرفت عدداً لا بأس به من المستشرقين الإسبان وغيرهم، يتميز بأنه لا يعرف اللغة العربية فحسب، وإنما يتكلمها ويجيدها، وكان فى سنوات شبابه ينشد علينا شعرا باللغة العربية من نظمه، لا أدرى هل هو مستمر فى نظم الشعر هذا أم أقلع عنه مثل كثيرين. كما أنه ترجم كثيرا من التراث العربى إلى اللغة الإسبانية، وبعض ما ترجم إلى اللغة الإسبانية كان صعبا، فهو قدم للمرة الأولى المعلقات فى لغة إسبانية جميلة. وكان أيضا هذا العمل الذى أعده عملا رائعا ومتميزا ثمرة جهد كبير.

قد نتفق أو لا نتفق فى الآراء التى قدمها الأستاذ كورينتى، ولكن الجهد الذى بذله جدير بأن نحترمه، والنظريات التى اهتدى إليها جديرة بأن نعرفها. ولن أتحدث عنها بأكثر مما سوف يتحدث هو عنها بنفسه. فقط أرحب به هنا فى المجلس الأعلى للثقافة، باسم لجنة الدراسات الأدبية واللغوية، وأرجو له معنا، ليس هذا اللقاء فحسب وإنما لقاءات متعددة فى قادم الأعوام إن شاء الله تعالى، ليسهم معنا فى صحوة ثقافية بدأت ولن تتوقف ونرجو أن تؤتى ثمارها. شكرا له مرة أخرى.

□ جابر عصفور :

بعد كلمة الأستاذ الدكتور الطاهر مكى عن لجنة الدراسات الأدبية، الكلمة للأستاذ الدكتور محمود مكى الذى قدم للديوان فليتفضل.

□ محمود على مكى :

فى البداية أقول إن الدكتور جابر عصفور أوصانى بأن أختصر فى كلمتى عن فيديريكو وفى تقديمى له، وأنا مضطر إلى هذا الاختصار ولو أن هذا أمر فى الحقيقة صعب، وذلك لأن فيديريكو يمكن أن نتحدث عنه ساعات طوالا. فيديريكو كورينتى كردبه هذا هو اسمه، وكما نرى أحد اسمى عائلته؛ فالأسماء الإسبانية دائما تحتفظ باسمى عائلة الأب وعائلة الأم. أحد هذين الاسمين هو كردبه أى قرطبة، وهذا يدل على صلته بقرطبة عاصمة الخلافة القديمة، التى كانت أيضا هى مسقط رأس ابن قزمان نفسه.

كان هناك ارتباط لفيديريكو بالثقافة العربية منذ قديم، وأنا أذكر فيديريكو حينما كان طالبا فى كلية الآداب بجامعة مدريد منذ أقل قليلا من أربعين سنة، وقد كان أمرا مذهلا حينما تعرفت به، فإذا به ـ وهو دون العشرين من عمره ـ يجيد اللغة العربية كتابة وقراءة، بل إنه كما ذكر أخى الدكتور الطاهر مكى كان ينظم الشعر بالعربية. وكان هذا أمرا مذهلا للجميع. إلا أنه كان باحثا أيضا. وقد تمكن، فى أثناء دراسته اللغات السامية، من عدد من اللغات السامية الحية والميتة، ولذلك فإنه بعد تخرجه كنا نتنازعه. كان قسم اللغة العربية وأقسام اللغات السامية الأخرى يتنازعون على فيديريكو يريدون أن يستأثروا به، وكان من حظنا أنه اختار الدراسات العربية. وبعد تخرجه مباشرة عين مديرا للمركز الثقافى الإسبانى فى مصر، حيث قضى ثلاث سنوات اتصل فى أثنائها بالأوساط الأدبية فى مصر، وأتقن لهجتنا المصرية، ثم بعد ذلك امتدت به حياته وتنقلاته، ذهب إلى أمريكا فدرس فى جامعة بنسلفانيا اللغات السامية إلى جانب اللغة العربية، وإلى المغرب أيضا حيث أتقن لهجات المغرب، وهذا يصور اهتمامه الكبير باللغويات العربية، وباللغة العربية الفصحى التى ترجم عنها كما ذكر الطاهر مكى المعلقات ثم بعد ذلك ترجم إلى الإسبانية (عودة الروح) لتوفيق الحكيم، واتسعت دراساته بعد ذلك فى اللغة وفى الأدب العربيين، ولاسيما فى الأندلس، فأخرج دراسات لا أستطيع أن أحصرها؛ إذ تشمل عشرات من الكتب والمقالات المتعلقة بمجالات كثيرة فى اللغة وفى الأدب، واهتم بصفة خاصة بالشعر الدورى، بالموشحات والأزجال التى كان الأندلسيون مبتكريها، والتى انتقلت إلى المشرق وأثرت تأثيرا كبيرا فى آدابنا المشرقية.

وقد تناولت دراسات فيديريكو كورينتى اللغة الأندلسية بصفة خاصة، فأخرج عديدا من الأبحاث حول الموشحة ولاسيما «الخرجة» التى تعتبر العنصر الرئيسى والمشكل فى الموشحة، وضم إلى ذلك أبحاثه عن الزجل. ونحن نعرف أن ابن قزمان ـ هذا الشاعر الكبير، أو هذا الزجال الذى كان مبتكرا ـ هو الزجال الوحيد الذى وصل إلينا ديوانه شبه كامل، وقد كان اهتمام المستشرقين به كبيرا، ولكنهم كانوا يعتبرونه تراثا أوروبيا أكثر منه عربيا، ومن أجل هذا فقد كانت نشرتا نيكل وغرسية غومس بالحروف اللاتينية.

أما فيديريكو فإنه اهتم بنشر الديوان بحروف عربية؛ ليس لمجرد أن الديوان كان مكتوبا بالعربية وإنما لمحاولة رد الاعتبار للغة العربية. ثم إنه يفتح مجالا للدارسين بالعربية الذين لا نعرف منهم أحدا قبل أستاذنا ـ تغمده الله برحمته ـ عبد العزيز الأهوانى؛ فقد كان هو الوحيد فى العالم العربى كله الذى اهتم بابن قزمان، والذى دارت مساجلات بينه وبين غرسية غومس على

صفحات مجلة معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد وعلى صفحات مجلة الأندلس الإسبانية حول ابن قزمان. وقد أعاد فيديريكو النظر فى العمل كله، وصحح كثيرا فيه، حتى إنه صحح نفسه أيضا، إذ صحح الطبعة التى صدرت فى سنة ١٩٨٠ فى مدريد وأضاف إليها إضافات كثيرة، حتى خرج لنا هذا الديوان فى صورته الأخيرة التى استطعنا أن نقدمها، بفضل المجلس الأعلى للثقافة وبفضل الأستاذ الدكتور جابر عصفور، فى مصر؛ بحروفه العربية بوجهه المشرق المضئ وكما كتبه وكما قاله صاحبه ابن قزمان.

أود فى الحقيقة أن أعود مرة أخرى إلى ما نبهت إليه من الاختصار؛ فالحديث عن فيديريكو كورينتى والحديث مع فيديريكو كورينتى قد يطول، وطوله إنما هو متعة حقيقية. فأترك الكلمة الآن لفيديريكو حتى يحدثكم وحتى تستطيعوا أن تحاوروه، وله بعد ذلك الشكر، وللمجلس الأعلى للثقافة الشكر أيضا على إتاحة هذه الفرصة لنا لكى نلتقى بهذا العالم العظيم الذى أُشرب حب الثقافة العربية وأشرب حب مصر، ونحن نشكره على ذلك ونتمنى أن تتكرر لقاءاتنا به. شكرا لحسن استماعكم وأترك الكلمة الآن للأستاذ فيديريكو نفسه.

☐ **جابر عصفور** :

شكرا للدكتور محمود مكى على هذا التقديم. سوف نستمع الآن إلى الأستاذ فيديريكو وبعد أن نستمع إليه سوف نفتح الباب للحوار معه. وبعد أن نفتح الباب للحوار، أنتم جميعا على دعوة للاحتفاء به وتعرّفه. واسمحوا لى باسمكم جميعا أن أرحب بالصديق العزيز فيديريكو كورينتى فى القاهرة وفى المجلس الأعلى للثقافة، وأقدمه إلى حضراتكم بكل فرح وفخر. فليتفضل.

بعض الآراء فى فوائد تحقيق التراث العربى الأندلسى

☐ **فيديريكو كورينتى**:

شكرا. مساء الخير. الحقيقة أننى لو كنت متواضعا لقتلتمونى خجلا، ولكنى ـ لحسن الحظ ـ لا أتسم بهذه الصفة!

من البديهيات أن العالم العربى والغرب، لمجرد كونهما متجاورين، محتوم عليهما التفاهم والتعامل كما أثبته التاريخ طيلة القرون؛ وإن تخللتها فترات تباعد وتجاهل بل، وتحارب أحيانا، والأنظار تلفت إلى الشر عادة أسرع منها إلى السلام، ولكنه يجوز القول أيضا بأن كلا العالمين ـ حتى أشد أوقات تقاربهما وأحسن أحوال تعايشهما ـ اقتصرت علاقتهما ـ أو كادت ـ على صعيدى السياسة والتجارة وقلما جاوزتها إلى الحضارة والثقافة، (إن استثنينا ما اقتبسته أوروبا من العلوم فى الأندلس خلال أعالى العصور الوسطى)، حتى عصر التنوير الأوروبى وأيام النهضة العربية، عندما بدأ بعض العلماء من أهل الطائفتين يهتمون بأحوال جيرانهم غير المادية كالأدب والفن والفلسفة والعقائد، فنشأ من هذه النزعة صنفان من الناس لعبا دورا جوهريا فى تعارف العرب والغربيين و تقوية الروابط الحضارية بينهم بعد طول انقطاعها شبه التام، هما المستشرقون الغربيون الذين أطلعوا مواطنيهم على خصال التمدن الإسلامى وإنجازاته، ورجال البعثات العربية الوافدين إلى أوروبا الذين اطلعوا على ثقافتها اطلاعا جيدا، فعادوا إلى

بلادهم بعلم يقين عن أوصافها وميزها، وبزاد لا بأس به من فوائد علمية وأدبية، ما لبث أن أثرت فى تطور الحضارة العربية المعاصرة.

إلا أن هذا الموضوع الكثير الأوجه والأبواب أوسع من معارفى وأبعد من هدفى فى هذه الساعة، وإنما مقصدى الآن أن أعالج أحد تلك الأوجه، وهو تحقيق التراث العربى الأندلسى وما ترتب عليه من فوائد شتى، مشيدا بذكر جهود من سبقنا إلى العمل فى هذا الميدان ومغريا بالمضى فيه لاحقينا من الأجيال القادمة.

ومن المعلوم أن سيطرة بعض الدوائر الدينية المتطرفة على جنوبى أوروبا، بعد سقوط آخر معاقل الأندلس فى أيدى القشتاليين فى أواخر القرن الخامس عشر الميلادى، منعت العلماء فى تلك الديار، فضلا عن غيرهم، عن أبسط مظاهر العناية بعلوم المسلمين؛ إذ كانت محاكم التفتيش تضطهد المتهمين بذلك بأشد العقوبات، فكانت نتيجة ذلك أن الكتب العربية الخط حرقت أو دفنت أو ألقيت فى الآبار، كلما عثر عليها ـ قبل قراءتها والتأكد من مضمونها ـ وأن الناطقين بلغة الضاد، وكانوا كثيرين من مسلم ومسيحى ويهودى، اضطروا إلى إنكار علمهم ذلك خوفا من التعرض لتهمة العطف على الإسلام دون اعتناقه المترتبة عليها عقوبة الإعدام مع نزع الأملاك عن أنسالهم وإشراكهم فى الخزى والريبة لمدة أجيال عدة. وطرد الموريسكيون أخيرا عن وطن أسلافهم بعد إثقال كواهلهم بالضرائب الباهظة وإكراههم على الارتداد عن دينهم، ولو فى الظاهر، وتعريضهم مع ذلك لجميع أبواب النكال والذل. ولم يبق فى جميع أراضى العاهل الإسبانى المتسعة إذ ذاك، أى فى أوائل القرن السابع عشر الميلادى، إلى البرتغال وأقطار أخرى فى جنوبى أوروبا وأواسطها، أى أثر مادى للحضارة الإسلامية سوى مبان عدة مشهورة كالحمراء بغرناطة، وجامع قرطبة، ومئذنة جامع إشبيلية، وقليل غيرها.

وكانت لذلك التعصب أسس شتى غير منحصرة فى التشبث بالعقيدة والحرص على تبشيرها، منها الخوف من تغلب الدولة العثمانية على بقية أوروبا، ومنها حذر الملوك والأمراء من الخلافات الدينية لدى رعاياهم التى قد تؤدى إلى الحروب الأهلية وتداعى ممالكهم كما جرى بالفعل فى أواسط أوروبا بعد نشوء البروتستانتية، ومنها وعى رجال الدين بأن تحرر العقول والاعتراف بمبدأ حرية العقيدة المقترنين بفلسفة النهضة الأوروبية سوف يسلبهم من سلطانهم شبه الكامل على أمور الدنيا والآخرة الذى كان لهم أثناء العصور الوسطى. وخلاصة القول أن مثل تلك الظروف قضت على العناية باللغة العربية وآدابها ومعرفتها وتعليمها فى المملكة الإسبانية قضاء تاما لمدة طويلة، فلم يعد يعتنى بعلوم المسلمين أحد من أبنائها أثناءها، كما يتبين لنا مثلا فى معاجم اللغة الإسبانية العظيمة المؤلفة حينئذ؛ فهى تذكر أصول الألفاظ الكثيرة المقتبسة من العربية على جانب كبير من الحيرة والتردد بين الصحيح والباطل من الاشتقاقات، مهما عظم شأن بعض تلك المعاجم والدراسات اللغوية وشاعت شهرة أصحابها من أمثال كوباروبياس وألدريتى، وذلك نتيجة لانعدام مجيدى اللغة العربية فى إسبانيا عندئذ واستحالة الاتصال بعلمائها فى مظانهم.

ومازالت الأحوال كذلك إلى القرن الثامن عشر الميلادى، عندما ولى الأمر الملك كارلوس الثالث المؤيد للمنورين أيما تأييد، وقد فهم أن العلم والتعليم خير على كل حال من الجهل والظلامية، وأن لابد له من اتخاذهما وسيلة وحيدة للحاق بالأمم الأوروبية المتقدمة التى كانت إسبانيا قد تخلفت عنها عقب نشاط تلك الدوائر الدينية المتعصبة المضادة للرقى، أو يكون مصير مملكته مزيدا من الهزائم والتقهقر والتراجع عن منافسة الدول العالمية الكبيرة. وكان بطبيعته أميل إلى اللين والمسالمة منه إلى الشدة والمحاربة، فعاد يقيم علاقات سلمية دبلوماسية وتجارية مع الدولة العثمانية فى المشرق ومع الدولة الشريفية فى المغرب، وشجع العلماء وحررهم من قيود المراقبة على

الأذهان المتسم بها عهد أسلافه، فسرعان ما ازدهرت ثانية علوم أضحت منسية؛ منها علم العربية وتاريخ الإسلام والأدب وسائر ما كان قد ألف بالعربية من كتب ومقالات فى الطب والصيدلة والرياضيات وعلمى النبات والحيوان .. إلخ، مع أن معظم ذلك لم يتحقق إلا فى القرن التاسع عشر، بعد غزو نابليون لإسبانيا والبرتغال الذى أسفر عن تضاؤل الحكم المطلق فيهما وبدء الاعتراف بحق الجماهير، لا الخواص فقط كما كان الأمر من قبل، فى التربية والثقافة.

فشرع المستشرقون الإسبان عند ذلك فى نشاط مكثف من تحقيق التراث العربى الأندلسى وترجمته إلى الإسبانية بهدف تعميم منفعته، واهتموا أول الأمر طبعا بالمؤرخين، ونشر غايانغوس وكوديرا وغيرهما سلسلة مهمة من المؤلفات العربية فى تاريخ الأندلس، إما محققة فى أصولها وإما مترجمة إلى الإسبانية أو غيرها من اللغات الغربية، فعادت آذان الإسبان تسمع أسماء ابن الابار وابن بشكوال والفرضى وابن القوطية .. إلخ، فأصبحوا يحترمون علوم الإسلام ويعترفون بشأنها أيام ازدهارها بعد جهلهم واحتقارهم لها أثناء قرون، ثم جاء دور العناية بالجغرافيين وأصحاب كتب الفلاحة والعلوم الطبيعية والرياضية، ولم يأت دور العناية بالفلسفة والفقه والدين والأدب قبل القرن العشرين إلا نادرا، لأن عدد المتخصصين فى هذه الميادين كان ولم يزل قليلا نسبيا. ومع ذلك، إذا تذكرنا أن أحوال إسبانيا السياسية أثناء هذه الفترة كلها كانت مضطربة جدا لتواتر القلق الاجتماعى والسياسى واستمرار الأزمة الاقتصادية، كما دل عليه وقوع الانقلابات المتتالية بل والحروب الأهلية مرات عدة، فعلينا أن نعترف بأن مشاركة الاستشراق الإسبانى فى هذه الدراسات جدير بالتقدير والإعجاب، أضف إلى ذلك أنه كان، فى أكثر الحالات، على خلاف الشأن فى دول أوروبية أخرى، متميزا بعدم تلبسه بالمغامرات الاستعمارية غير خادم لمصالح الزائغين عن الاستقامة والعدالة.

أما الفوائد الناتجة من ذلك النشاط التحقيقى والتأليفى؛ فمنها فائدة معنوية وفائدة مادية. نعنى بالمعنوية أنها لا تقدر تقديرا نقديا مباشرة وإن لم تعدم أثرا فى تطور أحوال الناس المادية، ومن أبوابها الفائدة العلمية المنعكسة فى الاطلاع على حقائق التاريخ وأسباب أوضاع البلدان الحالية، ولا شك أن الإنسان غير المبالى بماضيه وأصوله قد سقط من بعض إنسانيته، والفائدة الثقافية الحاصلة من تعارف الأمم كيانا وحضارة، الذى أسفر فى حالة إسبانيا المذكورة عن ترك التنافر المتوارث عن حملات التبغيض العنصرى أو الملّى المشنونة فى الماضى البعيد أو القريب، بل الواقعة فى الحاضر أحيانا، ولها بواعث متعددة الأنواع سيطول ذكرها مع كونها معروفة. فتقاربت الأمّتان العربية والإسبانية ثانية بعد تباعدهما وتجافيهما خلال القرون، كل ذلك نتيجة لرواج كتب تصف العرب والإسلام وصفا أكثر حيادا وأقرب إلى الواقع، منها ترجمات قصائد أهم شعراء العرب على يد الأستاذ جارسيا جوميس التى أثرت تأثيرا بالغا فى جيل الأدباء الإسبان المسمى بجيل السنة السابعة والعشرين فى هذا القرن، من أمثال جارسيا لوركا، وهو أشهرهم، على أن معظمهم متميزون لهذا السبب بنظرة إيجابية إلى الإسلام والعرب أو على الأقل بحب الاستطلاع على أمورهم، خلاف الشأن فى الأجيال السابقة من الكتّاب الإسبان غير المكترثين بما تسمى فيما بعد بالعالم الثالث، وليس إذا طلبنا الحقيقة إلا أحد أجزاء العالم الوحيد الذى يسكنه البشر وهو بيته الصغير الذى لا يتزكم فيه إنسان إلا وعطس جاره.

فأخذ الإسبان بسبب ذلك النشاط التحقيقى يفتخرون بمآثر الأندلس ورجالها المشاهير على أنها من مآثرهم وأنهم من رجالهم أيضا، فبدأنا نرى ما لم يكن أجدادنا ليصدقوه لو نشروا اليوم، أى شوارع ومحاج وميادين فى مدننا تحمل أسماء الشعراء والفلاسفة والعلماء الأندلسيين، منصوبة فيها تماثيلهم فى بعض الأحيان، ولا دليل

أقوى على أن أذهان الناس قد تغيرت عما كانت عليه وتطورت نحو الاعتراف بحقائق ماضينا، والفضل فى ذلك راجع إلى جهود المستشرقين الذين اشتغلوا شغلا علميا جديا مستمرا غير منقطع ولا مائل مع أهواء الأزمنة، لا يكسبهم أرباحا طائلة ولا شهرة كبيرة على نطاق بلادنا، فاستطاعوا بذلك أن يلقوا الأضواء على الظلمة وأن يبثوا بعض العلم حتى فى قلوب المتجاهلين.

ومع أن لعلمهم فوائد مادية أيضا كما قلنا، إذ إن نتائج جهودهم شجّعت عمليات التبادل السياسى والتجارى والسياحى .. إلخ، فإننى بحكم اختصاصى بالبحث والتحقيق أعلق مزيدا من الأهمية على تلك الفوائد المعنوية التى كانت أساس انقلاب قلما يرى مثله فى موقف أمة كاملة من قضية تاريخية بالغة الشأن، كما هى قضية الإسلام والعرب ودورهم الحضارى فى أوروبا عن طريق وجودهم فى الأندلس، ولا شك أن رواد هذه الحركة التثقيفية لم يكونوا غير أولئك المستشرقين المنورين المواطبين الذين أرشدوا مواطنيهم إلى تفكير أصح وأعدل، ونبهوهم إلى ما كانوا قد نسوه من حقائق ماضيهم وجذور كيانهم.

وقد أعقبت ذلك فترة جديدة من فترات تاريخ إسبانيا المعاصر متميزة بازدهار الدراسات العربية والإسلامية إلى درجة غير معهودة منذ سقوط الأندلس، أنشئت فيها كراسى لتعليم العربية فى أهم جامعاتها، وتكاثرت البعثات إلى الأقطار العربية، لاسيما مصر، ثم وضع حجران أساسيان فى بناء التعاون الثقافى بين أمتينا عند إنشاء المعهد المصرى للدراسات الإسلامية سنة ١٩٥٠ والمعهد الإسبانى العربى للثقافة سنة ١٩٥٤، وهما المنظمتان اللتان ـ بالاشتراك مع الجامعات ومراكز الأبحاث ـ تزعمتا نشاط الأساتذة الإسبان والعرب المعتنين بالتراث الأندلسى عن طريق إصدار كتب ومجلات ذات مهام تدريسية وبحثية وتثقيفية كان من شأنها توثيق الروابط الثقافية والحضارية بين إسبانيا والعالم العربى فى مرحلة ثانية أقوى نشاطا وأثبت قدما وأثرى ثمرات من المراحل السابقة لهذه الظاهرة التاريخية المعاصرة المهمة، أى عودة تلاقى العرب والإسبان وتعاونهم على تحقيق تراثهم المشترك.

فى هذه الفترة الموافقة النصف الثانى من القرن العشرين نقلت إلى الإسبانية تحف الأدب العربى من المعلقات إلى كتاب (البخلاء) إلى روايات طه حسين ونجيب محفوظ ومسرحيات توفيق الحكيم، كما عرّبت أهم كتب الأدب الإسبانى؛ من (دون كيخوته) إلى مسرحيات جارسيا لوركا، فضلا عن بعض آثار الأدب الأمريكى اللاتينى، ونشر المعجمان الإسبانى العربى والعربى الإسبانى المنعدمان آنفا، ووضعت كتب قواعد العربية بالإسبانية وقواعد الإسبانية بالعربية، وحقق ديوان ابن قزمان ثلاث مرات حتى وقع الرضى عنه على قدر الإمكان، عند نشر تحقيقنا الأخير بالقاهرة الذى نال جائزة تحقيق التراث فى هذه السنة، وهو تحقيق عربى يرد هذا الكتاب للمرة الأولى لجمهوره العربى، على النمط العربى من أولى صفحاته إلى آخرها، على خلاف المحاولتين السابقتين، قد قدمه ابن الأندلس إلى إخوانه العرب تقدمة بسيطة يرجو بها مقابلة بعض الفضل الذى أنعم به أسلافهم على أرضه.

وفى هذه الفترة نفسها، قليلة السنين كثيرة الإنجازات، عُثر على الخرجات المسماة بالأعجمية فى بعض الموشحات الأندلسية، فأثارت مناقشة شديدة ما انفكت أصداؤها رنانة لدى علماء يتجاذبونها، منهم من ادعى نسبتها إلى أقدم مراحل الأدب الغربى، ومنهم من اعترف بكونها جزءا من تراث الأندلس الإسلامى مزدوج اللغة، على أنه لا يمكن إنكار قيمتها الشعرية الشعبية وأهميتها لمعرفة فنون الشعب فى بقعة من العالم الإسلامى فى عصر سابق لأقدم آثار أمثالها الأوروبية بما لا يقل عن قرنين؛ الأمر الذى يثبت أن الفولكلور، وإن كان لفظه إنجليزيا حديثا، قد سبق العرب، لاسيما منهم الأندلسيون، إلى معناه؛ إذ اعتنوا بأشعار العوام وأمثالهم فى القرن

الحادى عشر الميلادى على الأقل، بينما كان المثقفون الأوروبيون القليلون إذ ذاك، ومعظمهم من القساوسة والرهبان، لا يرون أية قيمة لقول بغير اللغة اللاتينية، وقد اشتهر قولهم G. N. L أى المكتوب باليونانية لا يقرأ، ولا يرعون للعامة ولغاتها حقا فى الفن، وهى أوضاع لم تتغير جذريا، مع أنها تطورت وتحسنت نوعا ما فيما توالى من القرون، إلى القرن الماضى عند قيام الرومنطيقية وانكباب العلماء على دراسة آداب الشعب وفنونه.

وفيها أيضا قامت على قدم وساق دراسة الأدب المورسكى، أى أدب المسلمين الأندلسيين الباقين فى بلادهم بعد استيلاء النصارى عليها، الناطقين بالإسبانية فى آخر مدتهم، مع استعمالهم فى كتاباتهم الحروف العربية واحتفاظهم بالإسلام دينا وبأدب إسلامى المواضيع والأساليب فى الغالب، وهى دراسة ألقت أضواء كثيرة على بطولتهم العجيبة ومساعيهم الحميدة فى سبيل إبقاء حضارتهم ومثلهم العليا وقيمهم الأخلاقية وسط بيئة معادية لها جميعا، مع انتماء أكثرهم إلى أبسط الطبقات الاجتماعية، من فلاحين وصناع ومكارين، غير مهذبين خاضعين لرقابة محاكم التفتيش الشديدة إلا أنهم لم يقبلوا حرمانهم من تقاليدهم، بما فيها العناية ببعض العلوم الإنسانية كالتاريخ والأدب خاصة، وببعض العلوم الدينية كالقراءات القرآنية والفقه والحديث .. إلخ. وكانت دراسة أحوالهم قد بدأت فى القرن الماضى فاستمرت فى النصف الأول من قرننا هذا، ولكن النصيب الأوفر منها وافق هذه الفترة نفسها الملأى نشاطا لم يكن له نظير فى أى عصر سالف لها.

ونتيجة هذه الأعمال المذكورة أن مستقبل الدراسات العربية والإسلامية فى إسبانيا وفى أقطار أمريكا اللاتينية مضمون، مع عونه تعالى، وكذلك شأن دراسة الحضارة الإسبانية فى البلاد العربية، ومعنى ذلك أيضا أن عصور التنافر والمناهضة بين أمتينا قد ذهبت إلى غير رجوع، والفضل فى هذه البركة والنعمة أو جزء كبير جدا منهما راجع إلى نشاط هؤلاء الأساتذة العرب والإسبان الذين اعتنوا بتحقيق تراثنا واسترجعوا من خزانات المخطوطات ما كان فى غير متناول الأيدى من أخبار وأشعار ذكرتنا بما كاد أن ينسى من ماضينا، على أنه أساس حاضرنا، وأنذرتنا بأننا أجمعين، إن نسينا ماضينا، ما سلمنا من تكرار أخطائه، وبأن العلم الصحيح زاد فى الدنيا للإنسان يدنيه من قضاء أكثر مآربه، وتقى يقرّبه من الله وخلْقه، وما رضى سبحانه وتعالى لعباده بالجهل كما جاء فى القول المأثور.

وأخيرا، أريد أن أختم كلمتى هذه بالتعبير عن شكرى واحترامى غير المحدودين لهؤلاء العلماء الصالحين الذين حبسوا أنفسهم على هذه الرسالة السنية، الراحلين والمتريثين منهم على السواء، من ناجحين مشاهير أو مجتهدين متوسطين، فإن الأعمال بالنيات، ومن إسبان وعرب، أخص منهم بذكر الحنان والامتنان أستاذى الجليل ومعلمى الصابر وصديقى العزيز محمود على مكى الذى أبلى بلاء حسنا فى حلْبة فرسان العلم والقلم والبحث والتدريس، وهو من لقننى ما تعلمته من أسرار العربية وأسدى علىّ أيادى بيضاء لا تُعَد، فنعم الأستاذ والصديق، ولكم وددت لو حظى بمثله زملائى وتلاميذى المسؤولون الآن معى، أو بعدى عما قليل، عن إحياء هذا التراث وإثرائه وإبقائه للأجيال القادمة، رحمنا الله أجمعين، وعليكم سلامه ورحمته وبركاته، ومن عبده الضعيف لكم أفضل الأمانى وأجزل الشكر.

□ **جابر عصفور :**

باسمكم نوجه الشكر إلى عبده الضعيف الذى لسنا نراه ضعيفا، على الإطلاق! والآن نفتح الباب للحوار مع الأستاذ فيديريكو فلتتفضلوا.

□ **فرحان صالح :**

فى سنة ١٩٩٥ ، وبالتحديد فى ٩/٢٠ من ذلك العام؛ عقد فى لبنان المؤتمر الأول للشعر العامى هناك. وقد تناول المشاركون فى المؤتمر المساهمات المتعلقة بالثقافة الشعبية فى لبنان، وبخاصة ثقافة الزجل، وبالتأكيد كان من ضمن المسائل التى تم تناولها والحديث حولها مسألة ابن قزمان بالتحديد. ابن قزمان بين لنا أن التراث الزجلى ربما الأسبق بالمشرق، وذلك لأن الحالات الأولى للتفكير بالزجل كانت موجودة بمنطقة معينة بالعراق اسمها نصيبين، وبالتالى سريان هذه الثقافة موجودة عندهم بشكل واسع جدا. ومن ضمن هذه الوضعية يمكن متابعة مارأفرايم السريانى الذى ينسب إليه الفضل فيما يتعلق بالمحاورات الزجلية التى عرفت عمليا حوالى سنة ٣٧٦ بالتحديد. لذلك أفترض أن الأرضية الأولى للثقافة الزجلية وجدت بمنطقة نصيبين فى العراق، على يد مارأفرايم السريانى بالتحديد. ولكن كيف انتقلت هذه الثقافة إلى مناطق أخرى؟

أعتقد أن هناك إمكانا لوجود اجتهادات حول هذه الوضعية، يتمثل فى مسألة متغيرات ديموجرافية وسكانية، وقد كانت منطقة المشرق العربى ساحة واسعة جداً لهذه المتغيرات التى دفعت إلى هجرة سكانية آنذاك. وربما كان القرن الرابع والسابع الميلاديين من المراحل الأساسية التى عرفت فيها المتغيرات السكانية. وآنذاك انتقلت الثقافة الزجلية من العراق إلى سورية فلبنان. وربما بعد سنة ٦٣٠ نتيجة الفتوحات الإسلامية التى تمت على صعيد المغرب العربى ثم الأندلس، انتقلت هذه الثقافة الزجلية آنذاك وعبر رواد معينين ساهموا فى هذه النقلة. هذا أحد الاجتهادات التى تم تناولها على صعيد المؤتمر الذى أشرت إليه.

وبالإضافة إلى هذه المسألة، هناك رؤية أخرى متعلقة بالموضوع ربما تتمثل فى الإشارة إلى المؤثرات السريانية، ليس فقط فيما يتعلق بالزجل بل أيضا فيما يتعلق بمسائل اللغة. فالرهاوى الفيلسوف اللغوى المهم جدا (٦٦٠م) آنذاك كان معاصرا لأبى الأسود الدؤلى، وقد تبين لنا خلال المؤتمر أن الصرف والنحو اللغويين عند السريان قد نقلا بواسطة الرهاوى إلى أبى الأسود الدؤلى فى عام (٧٧٠)، حيث نقلت آنذاك الثقافة اللغوية السريانية عبر إسحق بن حنين إلى الفراهيدى، على اعتبار أن السريان كانوا على علاقة وثيقة جدا بالثقافة الهيلينية. وكانت الثقافة الهيلينية آنذاك ذات حد أدنى من الاكتمال فيما يتعلق بمسألة اللغة. لذلك، ربما، ساهم العلماء السريان بالتحديد مساهمة أساسية فى نمو اللغة العربية وتطورها، ووصولا لإضافات ربما أسست لانطلاقة لغوية ثقافية أخرى مهمة. وشكرا.

□ **فيديريكو كورينتى:**

لا يفاجئنى أن مختلف الأقطار العربية تتنازع أصل الأزجال كما يتنازع كل ثمين لكنه ينبغى، دفعاً للالتباس، ألا نخلط بين الزجل والشعر الشعبى على العموم. أما الزجل، الزجل الأندلسى، فليس شعرا شعبيا فقط، بل له خصائص معينة محدودة، وله بنية لغوية تتمثل فى استعمال العامية الأندلسية، ثم بنية عروضية هى استعمال لتحوير خاص للعروض الخليلى، ثم بنية دورية هى ترتيب الأقفال والأغصان ضمن الدور أو البيت. كل شعر شعبى يعدم بعض هذه الأوصاف ليس زجلا أندلسيا، أو ليس زجلا فى الاصطلاح المقبول لدى معظم الدارسين. فأخشى أن هذا النوع من

الأشعار التى ذكرتها لا يكون أزجالا صحيحة، وإنما يكون أشعارا شعبية. ومما يقوى هذا الافتراض أن الحلى العراقى الذى كتب، كما هو معروف، أهم المقالات عن الزجل عموما، لم يذكر للزجل غير أصل أندلسى. فلعل فى هذا الافتراض بعض الالتباس بين الزجل وأنواع أخرى من الشعر الشعبى العربى، فيما أظن.

☐ عبد الحميد شيحة:

أرحب أولا بضيفنا العزيز الكبير، وأشكر المجلس الأعلى للثقافة فى شخص الأستاذ الدكتور جابر عصفور على ترتيب هذه اللقاءات الثقافية الثرية. وبصفتى محسوبا على الدراسات الأندلسية، (فقد درست فى الماچستير بعض موضوعات الأدب الأندلسى، ونشرت أو ترجمت كتابا عن الموشح الأندلسى (لصمويل شتيرن، وهو مستشرق إنجليزى معروف) وقد وجدت صعوبات جمة فى ترجمة شتيرن للإشارات التى يذخر بها كتابه «الموشح الأندلسى»، والمقالات والدراسات التى تابعت هذا الكتاب فيما بعد تابعها ستير فى دراساته عن الموشح الأندلسى والأزجال. لذا فإننى أتساءل: هل يقف ديوان ابن قزمان مثالا وحيدا على الزجل الأندلسى حتى الآن، أم أن هناك دواوين أخرى يمكن أن تصدر لتكشف تلك العلاقة القائمة والحميمة بين الموشح الأندلسى والأزجال الأندلسية؟ وهل اكتشاف الزجل والخرجات سوف يساعد على فك كثير من الخرجات الأعجمية العامية الرومانسية الموجودة فى الموشحات الأندلسية؟ شكرا لكم.

☐ فيديريكو كورينتى:

هذا كلام فيه أبواب مختلفة، ولعلنا نحتاج إلى محاضرات ـ ولا أقول محاضرة أخرى ـ لتفسير كل ما سألت عنه، لكن سأحاول.

أولا: كتاب شتيرن الذى هو أساس من أسس دراسة الشعر الدورى، سواء منه الزجل أو الموشح، قد أتى عليه عدد من السنين، فبعض نظريته أكد والبعض الآخر دحض، كما هو طبيعى وربما كما سيحدث لما نقول اليوم. لكن ضمن هذا التطور الذى تم فى هذه الدراسات، قد ثبتت بعض المبادئ التى كان شتيرن يشك فيها أو كان على غير يقين منها. فنحن، مثلا، نستطيع أن نقول الآن، بثقة، إن الزجل أقدم من الموشح. لماذا؟ لأن الخرجة ـ التى تضاف إلى آخر الموشح ـ وقد يقال إنها أساس الموشحة العروضى كله – وهذا جائز ـ ليست إلا قطعة زجل، فلابد من كون الزجل سابقا على التوشيح. وأنا قد كنت محظوظا بالعثور على قطعة شعرية فى المجلد الخامس من مقتبس ابن حيان يحتوى على ما سميته «شبه الزجل»، و لم أقل زجلا لأنه لا يحتوى إلا ثلاثة أسطر فلا يكفى ذلك لكى تظهر البنية الدورية، فلسنا على يقين هل هذا الشعر لو كان أطول كان موافقا بنية التوشيح أم لا. ولكن «شبه الزجل» هذا يتضمن البنية العروضية التى نجدها فى كل من الموشح ومن الزجل، وتستعمل فيه اللهجة الأندلسية. معنى ذلك أنه من البنى الثلاث التى ذكرتها قبل قليل نجد بنيتين، وهذا فى نظرى كاف لتأكيد أن هذا إما زجل وإما شبه زجل والقضية يبدو أنها محلولة، وهى قضية مهمة جداً: إذ إن الكثيرين من العلماء كانوا يحسبون الزجل، تقليدا عاميا للموشح، وبهذه النظرية طبعا ظلت مشكلة الخرجة غير محلولة. على أننا إذا قبلنا أن الزجل أسبق من التوشيح، حللنا مشكلة أصل الخرجة، هذا من ناحية.

ثم ذكرت مشكلة الخرجات الأعجمية التى أنا أسميها المسماة بالأعجمية، لأن معظمها ليس أعجميا صرفا وأظن أن من الستين خرجة المتوفرة سبع أو ثمان هى أعجمية تماما، أما الأخرى فمختلطة اللغة. وفى نظرى أن كون أو إيراد بعض الخرجات باللغة الأعجمية إنما يدل على شئ معروف، وهو أن أهل الأندلس كانوا مزدوجى اللغة، وكانوا فى أكثر الأحيان ـ لأغراض الشعر ـ يستعملون فى الشعر العربية سواء كانت فصيحة أو عامية. إلا أن بعضهم، لتأخرهم فى العربية، وحتى فى العامية، قد لجأوا إلى استعمال الأعجمية، وهذا ما يفسر لنا لماذا توجد خرجات أندلسية أعجمية أو نصف أعجمية. فيما يتعلق بنصوصها الصعبة، فقد نشرت فى السنتين الأخيرتين ثلاث مقالات أعدت النظر فيها وصححت ٣٠٪ من النصوص المعتمدة إلى الآن. وأظن، وقد قلت قبل دقائق عدة، إننى لست متواضعا!! أننى قد أضفت تحسينات مهمة جدا على أساسين، أولا على أساس عملى السابق فى اللهجة الأندلسية، لأن الذين سبقونى فى دراسة الخرجات كان من نقائصهم أنهم لم يهتدوا إلى أمر مهم جدا، وذلك أن اللغة الفصحى لا يمكن أن تستعمل فى خرجة أعجمية، فإذا كان الإنسان لا يجيد العامية العربية فكيف سيستعمل الفصحى. هذا أمر مهم ساعدنى على إبعاد بعض القراءات التى لا محل لها إذ إنها ليست أندلسية. ولم أتمكن من ذلك إلا بفضل دراساتى المطولة للهجة الأندلسية التى وضعت فيها كتابين لقواعدها ولخصائصها، هذا أساس ساعدنى واعتمدت عليه، ثم هناك أساس آخر مهم جدا هو أننى أعدت النظر فى عروض الزجل والتوشيح والخرجات ووجدته عروضا خليليا محورا مع بعض الضرورات. فطبعا اعتمدت على الأساسين الضروريين لتحقيق نص شعرى، أى اللغة والعروض، فبفضل هذين الأساسين الجديدين نسبيا ـ وهما جديدان لأن الأبحاث السابقة لم تعتمد عليهما اعتمادا كافيا ـ استطعت، فيما أظن، أن أحسن القراءات، وليس معنى ذلك أننى متأكد مائة فى المائة من أنه لا توجد فقرات صعبة الفهم، ولكننى قللت من أعدادها واتساعها بصورة مهمة فيما أظن. وأستطيع أن أشير إلى هذه المقالات التى لم تظهر فى مقالة استشراق وإنما ظهرت فى مقالة إسبانية مخصصة لفقه اللغات، لما يتميز به هذا المجال من الأهمية للدراسات الرومانسية، وقد كان هذا هو السبب الذى جعلنى أنشرها فى مقالة ليست استشراقية، إذ كانت دراسة متعلقة بالخرجات الأعجمية ومليئة بأخبار مهمة جدا حول اللغة الأعجمية القديمة وهى لغة رومانسية واسم هذه المجلة التى نشرتها فيها بالإسبانية (مجلة فقه اللغات الإسبانية).

□ **أحمد درويش:**

أردت فقط أن أساهم فى تحية المستشرق الكبير، وأن أؤكد أننى لست متخصصا فى الإسبانية بالمرة. لكن السؤال الذى يراودنى، بوصفى قارئا، أنه إذا كان قد أمكن الآن بعملكم هذا أن يعاد إحياء الحرف العربى الذى كان مطمورا فى ديوان ابن قزمان، وأن يكتسى هذا الديوان مرة أخرى الثوب الذى كتب به أولا، فإن القضية التى تثار، خاصة بالنسبة إلى الشعر الشعبى والزجل، هى قضية كيف كان ينطق، وهى قضية حتى الآن لانزال نعانى منها فى كتابة الشعر الشعبى المعاصر. فعندما يقرأ نص شعبى لابد أن يقرأ بطريقة معينة حتى يستقيم إيقاعه، وربما تكون حروف اللغة نفسها عادة، أفقر من أن تستجيب لكل التنويعات الصوتية الضرورية اللازمة لكتابة النص الشعرى القديم. وأنا عندما أنظر الآن فى نص ابن قزمان أقول لو أنه قرئ بلهجة عراقية قد يختلف عن قراءته بلهجة مغربية، كما قد يختلف عن قراءته بلهجة مصرية. هل هناك، من باب الحلم

العلمى، إمكان أن يعاد تصور النطق؛ بمعنى أن يصدر ديوان صوتى عن الطريقة التى كان ينطق بها ديوان ابن قزمان من خلال دراستكم للهجة الأندلسية؟ وأيضا إلى أى حد يساعد هذا النوع من محاولة إحياء الإيقاع المطمور أو المفترض، على تقريب الفجوة بين هذه الخرجات التى كانت تنطق بالأعجمية؟ إلى أى حد كان يستقيم أيضا إيقاعها الموسيقى مع هذه اللهجة التى تقربها من النمط الخليلى كما قلت الآن، أو تقربها من نمط معين؟ هل فى الإمكان أن نحلم بإعادة تسجيل ديوان ابن قزمان وبصوت ما، إلى أى لهجة ينتمى لكى نعيد تصور فن عظيم يمكن أن تكون إفادتنا به أكثر؟ وشكرا.

□ **جابر عصفور :**

قبل أن يجيب الأستاذكورينتى، أود الإشارة إلى أن هناك تجربة جميلة لعبد الرحمن الأبنودى. وأنا أفشى سرا الآن؛ هو أن عبد الرحمن الأبنودى، بمجرد صدور الديوان، بدأ يقوم بتجارب على قراءته، وإنشاده، ويبدو أن معرفته باللهجة التونسية والمغربية ساعدته على ذلك، فليته يحدثنا الآن عما قام به بهذا الخصوص، قبل أن يجيب الأستاذ كورينتى عن التساؤلات حول الموضوع بأكمله.

□ **عبد الرحمن الأبنودى:**

لن أتحدث عن جوانب كثيرة فى تجربتى. ولكنى أتصور أن صدور هذا الديوان يمثل لنا حدثا مهما، وأن هذا الديوان نفسه لايزال بالنسبة إلينا عالما مغلقا، لسنا قادرين ـ بعد ـ على الإفادة الكاملة منه. والحقيقة أننى غصت قليلا فى هذا الديوان، وساعدنى على ذلك أننى عشت فترة فى تونس، وتمرست بآدابها الشعبية، خلال قيامى بجمع السيرة الهلالية، وخلال ذلك ألممت ببعض القضايا الخاصة بالتسكين والإدغام والمد وما إلى ذلك.

هذا الديوان بسيط جدا على مستوى قراءته، ويمكن أن يقرأ بسهولة. لكن من العار أن نقرأه بالفصحى، أو نترجمه إلى الفصحى، لكى تسهل علينا قراءته. لذا أقترح، بمساعدة ضيفنا الرائد، أن نقوم باختيار بعض القصائد المهمة من هذا الديوان، وأن نقرأها باللهجة التى كتبها بها ابن قزمان. فهذا، دون شك، يساعدنا على إضاءة عالم هذا الديوان، وعلى تحقيق الإفادة الكاملة منه. وشكرا.

□ **فيديريكو كورينتى :**

القضية معقدة جدا؛ لأن اللهجة الأندلسية ـ كما تعلمون ـ منقرضة. ونحن نعلم أن الأزجال كانت تؤلف بالأندلسية حتى فى المشرق، وكان الزجال الشرقى ـ على الرغم من كونه ابن لهجة أخرى ـ يحاول أن يقلد اللهجة الأندلسية.

ومن مميزات الزجل، كما قلت، إن له بنية لغوية وهى استعمال اللهجة الأندلسية. بالطبع الأزجال غير الأندلسية فيها ركاكة لغوية، لاشك فى ذلك، إلا أن ازدهار اللهجة الأندلسية فى المشرق لمجرد غرض قول الأزجال قد اضمحل. ولا أظن أن طريقة إنشاد المغاربة والتونسيين و الجزائريين فى

أيامنا هذه، على الرغم من تشابه لهجاتهم وتقاربها من اللهجة الأندلسية، لا أظن أنها يمكن أن تعتبر تمثيلا جيدا لكلام الأندلسيين.

هذه هى الحقيقة. إننا لا نستطيع أن نلجأ إلى سماع المنشدين المقلدين لطريقة إنشاد الزجل القديمة؛ هذا واضح لسوء الحظ. ثم: هل عندى فكرة، بعد طول دراستى للهجة الأندلسية، عن طريقة إخراج اللهجة؟ بالطبع عندى. لأن هناك، مثلا، شواهد واضحة، لاشك فيها، على مواقع النبر، ونعرف أن الأندلسى لم يقل «لَبِسَ»، وإنما كان يقول «لِبِسْ» مثلا. هذا معروف، وكل متحرك العين كان منبورا فى العين، وكان يعاد سماع ذلك لِيُشكَل (أى ليضبط بالشكل)، وهذا ثابت أيضا بملاحظة القوافى؛ فإذا لاحظنا القوافى رأينا أن نطق الأندلسية كان يخالف اللهجات المشرقية فى نقاط كثيرة واللهجات المغربية فى نقاط أخرى أيضا، لأن هذا النطق ينتمى إلى لهجة ذات شخصية وخصائص مميزة، لاشك فى ذلك. أما القول بأننا ـ أو بأننى بوصفى دارسا للهجة الأندلسية ـ نستطيع أن ننشد أزجال ابن قزمان إنشادا وأداء جيدا، فأشك فى ذلك كل الشك.

□ **محمود السيد:**

أشكر الأستاذ فيديريكو أولا على هذه المحاضرة الرائعة، وأرحب به فى مصر. وسؤالى يتركز حول: الشائع أن التأثيرات العربية، فى مختلف المجالات فى الفكر والأدب الإسبانى وفى الأجناس الأدبية الإسبانية كافة، معروفة ولا خلاف عليها، وقد دلل ـ فيما يتعلق بالشعر بوجه خاص ـ داماس ألونسو على بعض التأثيرات الخاصة بتكوين الصورة الأدبية العربية، وخصوصا فى شعر المعتمد ابن عباد فى الأشعار الإسبانية فى العصر الذهبى فى القرنين السادس عشر، والسابع عشر...

هل هناك تأثير للزجل فى الشعر الإسبانى الذى كتب بالإسبانية، سواء فى العصور القديمة أو فى الشعر الحالى؟ هذا هو السؤال.

□ **فيديريكو كورينتى:**

السؤال، كمعظم الأسئلة المطروحة اليوم، له أجزاء. تأثير الشعر العربى الفصيح فى الشعر الأوروبى ولا أقول القشطالى أو الإسبانى فقط؛ لأن الأشعار الأوروبية متعلق بعضها ببعض، لاشك فى ذلك. هذا جزء أول من السؤال، ثم هناك جزء ثان: هل للزجل تأثير فى الأشعار الإسبانية؟ أنا لا أوافق الذين يظنون أن الشعر الفصيح أثر فى الشعر الغربى، لسبب بسيط هو أن الشواهد جميعها تثبت أن الأوروبيين عندما دخلوا الأندلس لم يعتنوا بالشعر الفصيح، ولم يتعلموا الفصحى. فأنى لشاعر قشطالى أو قطالنى أو بروفنسالى أن يقرأ قصائد المعتمد ابن عباد؟ محال. اللغة فوق مستواه بكثير، فأظن أن هذا التأثير مستبعد، إلا أن الحالة مختلفة تماما فى حالة الزجل، والدليل الواضح على ذلك أن هذا التأثير قد وجد بالفعل عند خوان ريس القسيس هيتا الذى كتب أزجالا (أو لا يبعد أن تسمى أزجالا) تقلد الأزجال القزمانية، فهذا ظاهر، وهذا مهم لأن كثيرين من المهتمين بدراسة التأثير والتأثر بين الحضارتين فى شبه الجزيرة الأيبيرية، ربما ينسون هذه النقطة المهمة؛ أن الاتصال اللغوى بين الناطقين بالعربية والوافدين من بلدان الشمال كان دائما يجرى بالعامية. أما إذا قالوا الفصحى فلا أجد أدلة على ذلك من أى نوع، وأظن أن فى هذا جواباً على سؤالك.

□ **عونى عبد الرءوف:**

نحن لا نتكلم عن الفصحى باعتبارها فصحى، وإنما نعتبر الكلام والتأثر أو التأثير بالعربية على ما ظهر فى أوروبا من المنيسنج والتروبادور سواء كان ذلك من ناحية البناء، بناء شكل التروبادور أو المنيسنج والموضوعات التى تناولها هذا الشعر فى يوم من الأيام ثم انقضت هذه الفترة وانقضى عصر التروبادور وغيره. لقد كانت هناك صلة ما، وأتصور أن هذه الصلة كانت بين الشعر الفصيح وليس فقط الزجل وإنما الموشح الذى كتب بالعربية، شكرا، نريد التعليق.

□ **فيديريكو كورينتى:**

لا ننسى أن الأزجال أنواع، منها أزجال شعبية جدا يمكن أن نسميها أزجالا فولكلورية، ومنها أزجال نسميها أزجالا قصرية، ومنها أزجال تقلد الموشح أو تقلد القصيدة. وخلال تتبع هذا النوع من الأزجال، نجد فى بعض الأحيان المواضيع والأساليب المميزة للشعر المقصّد، فعن هذه الطريقة يمكن أن نقبل أن هناك تأثيراً للشعر العربى الفصيح فى الشعر الأوروبى. ولاشك فى أن هذا التأثير من الأندلس إلى غرب أوروبا قائم. أما عن التأثير المباشر من الأشعار المقصدة من القصائد باللغة الفصيحة إلى لغات أوروبا الغربية وآدابها، فلا نجد قرائن كافية على ذلك. وعندما نبحث عن مثل هذه القرائن، نواجه مصاعب جمة. فالأوروبيون الوافدون إلى الأندلس لدراسة الطب أو الصيدلة أو السحر.. إلخ، لم يكونوا يجيدون الفصحى. وعندما يذكرون تجاربهم عن حياتهم فى الأندلس لا يشيرون أبدا إلى أى اتصال مع الشعراء الأندلسيين، ولا نجد فى مؤلفاتهم أية إشارة يمكن أن نفهم منها أنهم اتصلوا بهذا الشعر أو فهموا منه كلمة.

□ **محمود السيد:**

أعتقد أننا لا يجب أن نساوى بين تأثير الفكر العربى، أو تأثير الأدب العربى، فى إسبانيا وتأثير الأدب العربى فى فرنسا أو فى إيطاليا.

□ **فيديريكو كورينتى :**

إسبانيا هى القنطرة، الجسر.

□ **محمود السيد:**

ولكن أعتقد أنه لا يجب أن نساوى بين التأثير فى إسبانيا والتأثير فى أية دولة أخرى لأن التأثير فى إسبانيا تم خلال معايشة استمرت لفترة طويلة جداً، لدرجة أننا نجد هذا التأثير مازال موجودا حتى الآن. وقد تفضلتم بالإشارة إلى ذلك، فقد وجد عند أنومونو، ولم يقتصر على مجرد الأشكال الشعرية. إنما التيار - كما يسميه حتى غونو لاييم وفى رأى كورينتى - ليس من الضرورى أن يكون مباشراً، ولكن كان هذا التأثير غير مباشر نتيجة المعايشة الطويلة، فلا أستطيع أن أعلق قضية تأثير الشعر العربى فى الشعر الإسبانى على مجرد موضوع القراءة، بل يجب أن أعالجها على أن الإسبان لم يكونوا يقرأون العربية الفصحى، ولكن هذا التأثير قد يمكن أن يتم بطريقة غير مباشرة، فى إعادة الرؤية.

□ **فيديريكو كورينتي:**

طبعا، أنا معك فيما تقول، وقد أشرت إلى ذلك. إن الطرق غير المباشرة ممكنة وثابتة، ولكننى سأضرب لكم مثلا يوضح إلى أية درجة كان الأوروبيون المثقفون الوافدون إلى الأندلس لتعلم العلوم يجهلون الفصحى. عندنا مثلا فى اللغات الأوروبية كلها أسماء الكواكب عربية الأصل، وإذا لاحظناها وأمعنا النظر فيها وجدنا أن نطقها نطق عامى، فمثلا نجد كلمة «فوما الحوت». طبعا «فوما الحوت» ليس كلاما فصيحا: «فم الحوت»، لكن «فوما الحوت» ـ بفتح الحاء ـ من مميزات كلام الأندلسيين. وإذا كان هناك بعض العلماء الذين كانوا يقرأون نصوصا عربية فصيحة، إلا أنهم لجهلهم بالفصحى كانوا يقرأونها بالعامية، وأظن أن فى ذلك دليلا كافيا على ما قلنا من أنهم لم يتوصلوا أبدا إلى درجة مقبولة من فهم الفصحى، و فى ذلك مجال واسع للتفكير. وهكذا نجد جميع أسماء الكواكب فى اللغات الأوروبية بنطق عامى وليس بنطق فصيح.

□ **جابر عصفور:**

قبل أن أترك الكلمة للدكتور الطاهر مكى والدكتور محمود مكى، فلدى كل منهما كلمة، عندى سؤال لكنه من وجهة نظر النقد الأدبى وليس من وجهة نظر العلاقات التاريخية.

فى النقد الأدبى نتحدث كثيرا، فى هذه الأيام، عن نظرية لواحد من الشكليين الروس، هو ميخائيل باختين، التى تسمى «الكرنفالية». وباختين يرى أن الكرنفال كان الشكل الإبداعى الذى تمرد به المقموعون على أساليب القمع التى تمثلها السلطة الدينية والسلطة الاجتماعية وسلطة الحكم. و من يقرأ ديوان ابن قزمان ـ على الأقل فيما فهمته من هذا الديوان بمساعدة عبد الرحمن الأبنودى أحيانا وهو ينشد ـ يلاحظ درجة لافتة للانتباه فى نقد المؤسسة الرسمية. فابن قزمان ينقد بشدة الفقهاء وتزمت الفقهاء ونفاق المشايخ، وينقد بشدة السلطة السياسية بأشكالها، وينقد السلطة الاجتماعية، وذلك إلى درجة يمكن للمرء أن يسارع فيها بالحكم بأن هذه الأزجال تجسيد لفظى لشكل من أشكال الكرنفال الذى يريد أن يدمر السلطة.

سؤالى هنا: هل كان زجل ابن قزمان ينشد إنشادا عاديا أم كان يؤدى ضمن شكل احتفالى هو نوع من التمرد على السلطة الاجتماعية والدينية إلى آخره؟ وإذا كان هذا صحيحا، هل هذا الشكل كان أحد الأشكال التى انتقلت إلى بقية أوروبا وأسهمت فى تأسيس معنى الكرنفالية؟ لعلنا إذا استوضحنا هذه النقطة يمكن أن نكتشف بعدا جديدا فى نظرية الكرنفالية عند باختين، وهذا يستلزم سؤالا خاصا بملاحظة أخرى قد لاحظتها: ابن قزمان يبدو إلى حد ما ـ كما لاحظت فى قراءتى البسيطة الساذجة له ـ شبيها بأبى نواس، فهو عنده أكثر من شخصية، فعندما يتوجه إلى الممدوح ـ وجزء كبير من قصائد الديوان هى قصائد مدح ـ يتحدث بطريقة مختلفة عن الطريقة التى يتحدث بها بعيدا عن الممدوح، بل إنه فى قصيدة المدح، عندما يتغزل مثلا، يختلف صوته عن صوت الخطاب المتوجه للممدوح، كما لو كان هناك أكثر من شخصية. وهذا شبيه بالفارق الذى نلاحظه بين أبى نواس الذى يقول:

هذا زمان القرود فاخضع   وكن لهم سامعا مطيعا

وأبى نواس الذى يتخذ مظهرا رسميا جدا فى خطابه للخليفة. فهل هذه الازدواجية عند ابن قزمان ـ إذا صحت ـ كانت أثرا من آثار علاقته بالسلطة التى يتوجه إليها، أم أنها كانت صفة عامة فى الشعر الأندلسى؟ وهل البعد الذى كان يدمر به هذه السلطة شكل لغوى لاحتفالية كرنفالية سرعان ما انتقلت إلى أوروبا؟ طبعا نريد جوابا صريحا.

□ **فيديريكو كورينتى:**

لقد طرحت على بساط المناقشة عشرة مواضيع على الأقل؛ فمنها مثلا صدق الزجال، أو صدق ابن قزمان: هل كان صادقا فيما يقول فى أحيان كثيرة؟ لا ليس صادقا، فيما أتصور. فعندما كان ابن قزمان يتحدث عن المجون مثلا، هل كان ماجنا إلى تلك الدرجة، لا، ولكن «طراز الزجل» كان يقتضى أقوالا من ذلك النوع. لا يجب أن نصدق ابن قزمان عندما يصف نفسه فى أزجاله كما فعل بعض العلماء ونظروا إلى ذلك الوصف على أنه حقائق. ثم نحن إنما «بدأنا» ندرس ابن قزمان وركزنا على المشاكل اللغوية التى عالجناها لأنها أساسية لتحقيق النص. أما القضايا المضمونية، فلم نطرقها بعد. لابد، فى البداية، من دراسة ابن قزمان وغيره من الزجالين ومنهم عدد كبير، إلا أن دواوين كاملة لم تبق لنا غير ابن قزمان والششترى وقد حققته أيضا لكن على مستوى مختلف. كذلك، بالطبع، تختلف مناسبات الأزجال جدا، فلا يمكن أن نقارن أزجاله الانتقالية عندما يطلق عنان خياله ومشاعره وينتقد الفقهاء أو المرابطين، ويكرههم كرها مميزا للأندلسيين تجاه أهل العلوه. طبعا هذه المناسبات تختلف، وباختلاف المناسبة يختلف الأسلوب وطريقة التعبير، ونحن إنما بدأنا نقطع أولى مراحل دراسة ابن قزمان وزجل الأندلس وما يتصل بهذا من قضايا أدبية تاريخية؛ فمثلا ابتداء من عصر المرابطين بدأ ملوك الأندلس ـ سواء منهم المرابطون ثم الموحدون ثم الناصريون ـ فى مسابقاتهم الشعرية، يضمنون بابا واحدا للزجل، ولم يوجد ذلك قبل عصر المرابطين. ففى أيام الأمويين أو فى عهد الطوائف لم يسمع ـ والدكتور محمود مكى أعلم منى بذلك ـ لم يسمع بأن ملكا احتفل بحفلة شعرية أنشدت فيها أزجال. هذا مهم جدا؛ لأن معناه أن الأذواق فى المجتمع قد تطورت وتغيرت. وكما قلت لك، لا أريد أن أطيل وأن أستهلك صبركم فوق الحدود المعقولة، وإذا أطلنا هذا الحديث، ما انتهينا أبدا.

□ **جابر عصفور:**

سنكمل فى مرة أخرى إن شاء الله. الدكتور الطاهر مكى عنده تعقيب.

□ **الطاهر مكى:**

نعم. عندى تعقيب بسيط لن يأخذ وقتا كثيرا. لقد فهمت من الأستاذ فيديريكو كورينتى أنه يرى أن الزجل هو الذى نشأ أولا، وأن الزجل أو أن الموشحة بنيت على الخرجة. أود أن أقول رأيى، وهو أن هذا الأمر مجرد افتراض؛ لأن أول من ابتدع الموشحة أو الزجل هو مقدم بن معافى القبرى الذى عاش فى أواخر القرن التاسع الميلادى وأوائل العاشر، وأول موشحة وصلتنا تعود إلى عام ١٠٢٥ ميلادية وتنسب إلى عبادة القزاز. فلدينا موشحات وأزجال مائة سنة كاملة لا نعرف عنها شيئا على الإطلاق. ومن هنا لا يمكن القول بأن الزجل هو الأول أو أن الموشحة هى الأولى، أو أن الموشحة بنيت على خرجة عامية.

والباحثون المحدثون يملأون هذه الفجوة باستعارة مناهج العلم الأخرى، بعضهم استعان بمناهج علم الاجتماع التى تضع قواعد التقليد وهو أنه يكون من الأدنى للأعلى، فرأوا أن ما صنعه وشاحو أو زجالو القرن العاشر الميلادى هو الموشحة، وأن الطبقة الدنيا عندما وجدت الطبقة العليا تتغنى بالموشحة صنعت الزجل لأن الزجل فى الأندلس ليس هو المكتوب باللغة العامية فقط وإنما هو المكتوب باللغة العامية التى وردت فى الموشحات.

النقاد الشكليون الروس يقولون إن الأنواع الأدبية تبدأ فى الطبقة الدنيا بلغتها وبتقاليدها، ثم تأتى الطبقة العليا وتأخذ هذه الأشياء وتصقلها وتعطيها شكلا مهذبا وجميلا، والباحثون الذين ينطلقون من هذه الفكرة يميلون إلى القول بأن ما ضاع من إبداع القرن العاشر الميلادى كان زجلا ولم يكن موشحة، وأن الزجل عندما شاع وذاع، أصابت الغيرة أصحاب القصور فصنعوا لأنفسهم أزجالا باللغة الفصحى التى تسمى موشحات. وإذن، فلا يمكن القول على الإطلاق برأى محكم حول ما أنشئ فى البدء هل كان موشحة أو كان زجلا، وإنما يكون فقط مجرد الافتراض، ومن ثم لا يمكن القول إطلاقا بأن الموشحة أخذت الخرجة العامية من المستعربين أو من أية فئة أخرى وبنيت عليها؛ لأن الموشحات الأولى ضاعت كلها، ويظل الأمر قائما على التخمين، وليس أكثر من هذا. شكرا.

□ فيديريكو كورينتى:

لا أظن أن هناك إمكانا للرد لأنى أجد فوارق كبيرة بين النظريتين، ولكل فريق الحق فى السبيل الذى يختاره.

□ جابر عصفور:

الإجابة واضحة. الآن الكلمة للدكتور محمود مكى.

□محمود على مكى:

أرجو ألا أكون مطيلا. لى تعليق حول ما أثير من تعقيبات وردود. و أبدأ بمسألة اختراع الزجل والتنازع بين أقطار عديدة على الاستئثار بهذا الاختراع. وأذكر ما قاله الأخ الكريم الأستاذ اللبنانى الذى تحدث عن كون الزجل مخترعا من قبل السريان فى بلاد الشام. فى الحقيقة كان الزجل، كما قال الأستاذ فيديريكو، شيئا ثمينا، ولذا تم التنازع على من سبق إلى اختراعه، كما يحدث دائما فى كثير من الفنون التى يدعى كل بلد الأسبقية إليها. وأذكر بهذه المناسبة أننا كنا فى هذا الصباح فى محاضرة ألقاها الأستاذ فيديريكو أيضا فى كلية الآداب فى جامعة القاهرة. و قد تلقى سؤالا يقول إن بعض الأساتذة يصر على أن الزجل أصله مصرى (ابن سودون)، رغم أن ابن سودون متأخر، إذ ينتمى إلى القرن الثامن. وأيضا قال أستاذ يمنى إنه قرأ «فى مقدمة» ابن خلدون أن مقدم بن معافى الذى نسب إليه اختراع الزجل، كتب فى الطبعة القديمة من مقدمة ابن خلدون فى الطبقة الشائعة «القيرى» و ليس «القبرى»، «القبرى» هو نسبة إلى مدينة مازالت موجودة فى إسبانيا تسمى «قبره»، وقد فرح هذا الأستاذ اليمنى لأنه رأى أن هذا الاسم «القيرى» ينطبق على بلدة فى اليمن، فقال إن الزجل يمنى!! هذه القضايا طبعا محسومة، لأنه من المعروف

أن الزجل ـ كما اعترف الجميع وكما ذكر الأستاذ فيديريكو وقبل ذلك الشاعر العراقى صفى الدين الحلى الذى توفى فى سنة ٧٥٠ فى منتصف القرن الثامن ـ كان أولى أن يدعى نسبة الزجل والموشحة أيضا إلى العراق، ولكن الرجل لم يفعل، وله كتاب كامل اسمه (العاطل الحالى والمرخص الغالى) وهو فى الفنون الشعبية عامة، وقد تحدث عن الموشحة والزجل وأنواع أخرى من الشعر الشعبى، ولم يعمل أبدا على نسبة الموشحة ولا الزجل إلى أى بلد شرقى، فهذه مسألة أعتقد أنها محسومة.

هناك المسألة المتعلقة بالسؤال الخاص بتسجيل أزجال ابن قزمان، والمحاولة التى يقوم بها الأستاذ عبد الرحمن الأبنودى وأنا أعتقد ـ على الرغم من تشكك الأستاذ فيدريكو فى إمكان نجاح هذا العمل ـ أنه ينبغى أن نقوم به مهما كان فيه. ثم إن هناك تشابها، بغير شك، بين اللهجة الأندلسية ولهجات المغرب، لا أقول إن هناك تطابقا بطبيعة الحال، ولكن هناك أيضا بعض الكتب التى تعيننا على معرفة كيف كانت تنطق العربية الملحونة لدينا، وخصوصا وثائق أندلسية فى غاية الأهمية تبدأ من أبى بكر الزبيدى الإشبيلى الذى توفى سنة ٣٧٩ أى ٩٨٩ فى القرن العاشر الميلادى، لأن له كتابا كاملا فى لحن عامة الأندلس. ثم بعد ذلك لدينا كتب أخرى توالت؛ مثل كتاب ابن هشام اللخمى الذى توفى فى القرن السادس أى الثانى عشر الميلادى، واكتشفت نصوص أخرى مثل (الجمانة فى إزالة الرطانة)، وهى فى اللهجة العامية فى تونس والمؤلف فى القرن الثامن. ثم إننا نعرف أن الأندلسيين الموريسكيين قد انتقل معظمهم إلى تونس، وقد احتفظوا بكثير من تراثهم الأدبى فأثروا فى تونس تأثيرا كبيرا. من أجل هذا أقول إن المحاولة حقيقة جديرة بأن نهتم بها، وجدير بنا ذلك حتى لو كان فيها بعض الأخطاء؛ لأن هذا من الممكن تصحيحه فيما بعد. وأنا أرجو أن يتم تعاون بين أخى عبد الرحمن الأبنودى و الأستاذ فيديريكو على هذا العمل، وأن يسجل هذا على شرائط ثم ينظر فيه ويصحح إذا احتاج الأمر إلى تصحيح أو مراجعة؛ فإن ذلك سوف يكون مفيدا جدا. ولا يجب أن ننسى أن هناك تشابها بين اللهجة الأندلسية العامية واللهجة المصرية، بل إننى رصدت كثيرا من مظاهر هذا التشابه؛ ليس بين اللهجة المصرية بشكل عام، وإنما بين اللهجة الأندلسية العامية واللهجة الصعيدية.

□ فيديريكو كورينتى:

ذلك لسبب معروف، لأنها من العناصر القحطانية فى الصعيد وفى الأندلس.

□ محمود مكى:

بالفعل، فيما يتعلق بتأثير الأدب الفصيح فى الشعر الأوروبى وهذه قضية قد أثيرت.

□ جابر عصفور:

هل هذا يعنى أن «الصعايدة» أندلسيون؟!

□ محمود مكى:

أنا أعتقد أن الأندلسيين يتصلون بـ «عرق صعيدى».

□ محمود مكى:

أود أن أقول إننى أعترض على الأستاذ فيديريكو فيما قاله بشأن تأثير الشعر الفصيح على الشعر الأوروبى. هو يقول إنه ليس هناك شاهد أبدا على هذا التأثير، وأنا أذكر شاهدين صغيرين يمكن أن نضيف إليهما شواهد أخرى. الأستاذ فيديريكو خير من يعرف أنه فى سنة ٤٥٦هـ، التى تقابل ١٠٦٣ ميلادية، قام النورمانديون باحتلال مدينة باربشتر التى تسمى باربسترو الآن، وهى تقع على سفح جبال البورتات، جبال البرنيه الفاصلة بين إسبانيا وفرنسا، وكانت هذه المدينة مزدهرة جدا فى العصر الإسلامى، واستطاعوا أن يأسروا عددا كبيرا يقدر بستة آلاف من القيان، أو من النساء، ووزعت هذه القيان على من اشتركوا فى الحملة لأن الحملة كانت أوروبية؛ لم تكن فقط نورماندية وإنما اشترك فيها عدد كبير من الأوروبيين بما فيهم البابا. ويذكر المؤرخ الأندلسى الكبير ابن حيان الذى ذكر هذا الخبر أنه كان هناك بعض النساء الشريفات اللائى أسرن لدى النورمانديين، فكانت هناك محاولات لافتكاكهن ولدفع الفدية لهن. ويذكر يهودى ـ وقد كان اليهود هم الوسطاء ـ كان يحسن العربية ويحسن اللغات الأوروبية أنه ذهب سفيرا لكى يقوم بهذه المهمة فوجد «علجا» أى أعجميا لديه جارية تغنى بشعر عربى فصيح لسليمان بن مهران السرقسطى، وتضرب على العود. وفاوضه اليهودى فى استنقاذها على أن يدفع له مالا كثيرا، فقال اليهودى إن هذه الجارية لديه أعز عليه من الدنيا بأسرها. ويقول هذا اليهودى إنه كان يستمع إلى هذا العزف على العود وإلى قراءة هذا الشعر الذى كان مكتوبا لا بالزجل ولا بالموشح وإنما شعرا عربيا عموديا فصيحا، وإنه كان يعجب إعجابا شديدا حتى إنه كان يشق ثيابه طربا .

□ فيديريكو كورينتى:

لا تنس أن الرجل نورماندى وليس أندلسيا، فأنى له فهم الأعجمية الأندلسية؟

□ محمود على مكى:

إذا كان نورمانديا فإن الأندلسيين أولى بأن يعرفوا هذه العربية الفصيحة. المثل الآخر، ولا أريد أن أطيل، حدث فى منتصف القرن السادس عشر. يذكر لنا وهذا شئ يعرفه الأستاذ فيديريكو جيداً، فهناك نص متعلق بمساجلة ومناظرة بين أندلسى من مرسيا، هو ابن رشيق المرسى، وأحد القساوسة ورجال الدين الكبار فى مرسيا. هذا الحوار كان حول إعجاز القرآن، وهذا القس يصفه ابن رشيق بأنه يتقن اللغة العربية إتقانا كاملا ويحفظ كثيرا من نصوصها ويعرف القرآن الكريم، وقد كان حواره دائما مهذبا جدا مع الأندلسى، ناقشه فى مسألة إعجاز القرآن قائلا إن القرآن إذا كان معجزا فإن هناك نصوصا عربية أخرى معجزة، والدليل على ذلك ما ورد فى إحدى مقامات الحريرى: البيتان المشهوران اللذان طرفاهما من جنس واحد (سمسمة):

«واشكر لمن أهدى ولو سمسمة».

ذلك لأن الحريرى فى هذه المقامة السادسة والأربعين من مجموع مقاماته، قال إن هذين البيتين لا يمكن أن يعززا بثالث؛ أى أنه تحدى الأدباء على أن ينظموا مثل هذا الشعر وعجزوا جميعا

عنه. هذا ما قاله القس، وكان يحفظ هذه الأبيات ويعرف مقامات الحريرى، ونحن نعرف مدى صعوبة لغة المقامات.

□ **فيديريكو كورينتي:**

يمكن أن يكون من المستعربين لأن كثيرا من القساوسة فى ممالك الشمال كانوا من المستعربين من طليطلة، هاجروا إلى الشمال.

□ **محمود على مكى:**

وهناك دلائل على أن من بينهم من كان يعرف العربية، والعربية الفصحى.

□ **جابر عصفور:**

أرجو أن نمنح الفرصة للدكتور محمود على مكى ليواصل حديثه!

□ **محمود على مكى:**

هذا يدل على أن اللغة العربية الفصيحة ـ بل أعز نصوصها: النصوص القرآنية ونصوص المقامات، وهى أصعب ما نعرف من اللغة ولا سيما مقامات الحريرى ـ كانت معروفة وكانت محفوظة لدى هؤلاء من رجال الدين. ومن الممكن أن نأتى بشواهد أخرى، ولكن من يدرينا؟ لأن التراث الأندلسى معظمه ضاع، وربما كانت هناك شواهد أخرى كثيرة على ذلك؛ لأن هذا لا يستبعد.

من ناحية أخرى، فيما يتعلق بما أثاره الأستاذ الدكتور جابر عصفور حول الاحتفالية الكرنفالية، أنا أعتقد أن الزجل إنما كان ينشد ويغنى فى طبقات أدنى فى قاع المجتمع، ربما دلنا على ذلك حياة زجال وفقيه عاش فى آخر عصور الإسلام فى الأندلس فى منتصف القرن التاسع الهجرى، أى الخامس عشر الميلادى، هذا الأديب يسمى الفقيه عمر الزجال، كلمة الزجال هذه تدل بغير شك على أن شهرته الأولى كانت فى الزجل ولو أنه مع الأسف لم يصل إلينا شئ من زجله، ولكن وصلتنا قصيدة طويلة تبلغ نحو مائة بيت أولها:

«تعالى نجددها طريقة ساسان»

وهذه القصيدة يصف فيها طائفة فى غاية الغرابة، وقد قمت بدراسة قارنت بينها وبعض أزجال ابن قزمان لأنها تتعلق بطائفة غريبة أشبه ما تكون بما يذكر عن الغجر.

□ **جابر عصفور:**

كلمة «ساسان» فى المقامات تشير إلى المكدين...

□ **محمود على مكى:**

طبعا، نعم. لكنه يصف طريقة هؤلاء الناس الذين كانوا أشبه بـ«البيكاروس» أو بأهل الشطارة، لأنهم يقومون بخداع الناس، وباحتراف الرقص والغناء وتسلية الناس. وهو يصف أنه ينتمى إلى هذه الطائفة، وبأنها طريقة منظمة تماما، مع كونه زجالا فى الوقت نفسه. يبدو أنه لذلك صلة بهذه الطائفة التى وجدت فى آخر عصور الإسلام فى الأندلس. وبعد ذلك، نحن نعرف أن

كلمات كثيرة مما يستخدم فى الغناء «الفلامنكو»، الغناء الأندلسى، هى ألفاظ عربية، مثل «سامرا» وأنا أذكر أن كالديرون المسرحى الإسبانى الكبير الذى توفى فى سنة ١٦٨٠ له مسرحية عن آخر ثورة قام بها الموريسكيون فى جبال البصرات لاس البوخرى، وقد أورد فيها على لسان بعض هؤلاء الموريسكيين شعرا إسبانيا مختلطا بالعربية تماما، على هيئة الزجل أو على هيئة الموشحات التى يمكن أن نسميها زجلية؛ لأن هناك أيضا تشابكا بين الموشحة والزجل. وأعتقد أن كل هذا يدل على أن هناك تراثا جمع بين هؤلاء الموريسكيين الذين كانوا يعيشون فى قاع المجتمع الإسبانى والغجر الذين يلاقون الاضطهاد نفسه. ومن هنا اشترك هذان وتبادلا التأثير، وأعتقد أن هذا الغناء الأندلسى الذى يسمى «الفلامنكو» يتضمن تأثيرات عربيه لا يمكن إنكارها، وهى ترجع إلى ذلك التراث المشترك. أشكركم، وأعتذر عن الإطالة.

□ **جابر عصفور:**

التعقيب الأخير للأستاذ فيديريكو كورينتى.

□ **فيديريكو كورينتى :**

أشكر الأخوان والأساتذة على ملاحظاتهم القيمة وعلى تفسيراتهم. ولكننى، كما قلت فى أول الحديث، أظن أن المجال واسع أمامنا، وأن البحث يجب أن يستمر حتى نتأكد مما نشك فيه الآن؛ لأن خطانا فى هذا المجال لاتزال خطى بدائية، وفى أمور كثيرة لسنا على يقين، ويجب أن نقبل الاجتهادات جميعا، والاتجاهات جميعا ، والاقتراحات جميعا، ثم بعد سنين ـ إن شاء الله ـ ستبدو الحقيقة وستبطل الأباطيل، هذا هو ما يمكن أن يحدث وما يجب علينا أن نتوقعه.

□ **جابر عصفور:**

أظن، بعد هذا الحديث، يبدو أن نشر ديوان ابن قزمان هو بداية لنشاط علمى واسع. فى الثالث والعشرين من هذا الشهر (مارس ١٩٩٦)، سيعقد المجلس الأعلى للثقافة ندوة قومية يشرف عليها وينظمها الأستاذ عبد الحميد حواس عن بيرم التونسى وشعر العامية، ونرجو أن يكون هذا بداية لإعادة النظر فى قضية شعر العامية وقصيدة العامية والزجل فى لقاءات ومؤتمرات وندوات أخرى. وباسمكم جميعا أرحب مرة أخرى بالأستاذ فيديريكو كورينتى فى القاهرة وفى المجلس الأعلى للثقافة، ونهنئه على أن تحقيقه قد نال أفضل جائزة تحقيق للتراث هذا العام. والواقع أن شكر فيديريكو كورينتى يجب أن يقترن بشكر محمود على مكى؛ لأنه هو الذى تحمس أولا لنشر الديوان، وانتقلت الحماسة منه إلىّ. وقد بذل الدكتور محمود مكى، بالفعل، وقتا وجهدا فى الإشراف على طباعة الديوان، فله الشكر على أن قدم إلينا الديوان وعلى أن جعلنا نتعرف عبده الضعيف ـ الذى ليس بضعيف على الإطلاق!! والمتواضع الذى لا يعرف التواضع، الأستاذ فيدريكو كورينتى.

□□□